GUÍA COMARES *de*

Immanuel Kant

Edición de

Gustavo Leyva

GUÍA COMARES *de* Immanuel Kant

Granada

2 0 2 3

COLECCIÓN

GUÍA COMARES *de*

14

Director:

JUAN ANTONIO NICOLÁS

(jnicolas@ugr.es)

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 • Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
E-mail: libreriacomares@comares.com
http://www.comares.com
https://www.facebook.com/Comares
https://twitter.com/comareseditor
https://www.instagram.com/editorialcomares

ISBN: 978-84-1369-582-2 • Depósito legal: Gr. 857/2023

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

Sumario

V
Líneas de recepción

Presentación

Immanuel Kant puede ser considerado legítimamente como el filósofo por excelencia de la *Aufklärung* por su empeño sistemático orientado a esclarecer la estructura, carácter, función y extensión de la razón determinando, al mismo tiempo, sus alcances y límites, mostrando, además, su indisoluble vinculación con la libertad. Prácticamente desde su aparición su obra entera ha ejercido una influencia profunda y duradera en todos los ámbitos de la reflexión filosófica reafirmando una y otra vez su innegable actualidad: sea en el marco de la teoría del conocimiento gracias a su interrogación en torno a las condiciones de posibilidad de la ciencia y, en general, de la experiencia objetiva del mundo, sea en el ámbito de la ética en virtud de su análisis y fundamentación de los principios morales, sea en el campo de la estética por su detallado análisis de la experiencia y el enjuiciamiento estéticos, o bien en el área de la filosofía del derecho y de la política gracias a su esclarecimiento de los principios rectores que regulan nuestra vida en común posibilitando la compatibilidad de la libertad de cada uno con la libertad de cada cual, elucidando, además, la posibilidad de una coexistencia pacífica y conforme a principios de la razón tanto en el interior de un Estado en particular como en el marco de las relaciones de los Estados entre sí. Kant ofrece, en fin, una vía para reconciliar a la razón con la esperanza al esforzarse por localizar la presencia y despliegue de ésta última, así sea a través de débiles huellas, en el curso de la historia humana.

La obra y el pensamiento de Kant han sido recibidos, estudiados, analizados y desarrollados filosóficamente con gran rigor e incuestionable seriedad académica desde hace ya muchas décadas en el ámbito de la lengua española[1]. Esta Guía se propone fortalecer aún más su

[1] Después de la visión más bien desoladora y poco informada ofrecida por W. Lutoslawski a finales del siglo XIX en su artículo "*Kant in Spanien*"

presencia y conocimiento en esta región del mundo, buscando ofrecer una visión de conjunto sobre su vida, obra y pensamiento que sea de utilidad tanto para quien por primera vez se adentra en el conocimiento de este filósofo como para quien lleva ya un camino recorrido en el estudio de su pensamiento. Para ello se han reunido en este libro trabajos de destacados estudiosos y estudiosas provenientes de uno y otro lado del Atlántico con el propósito de exponer, analizar y problematizar los diversos aspectos que abarca el pensamiento de Kant. Para una mejor comprensión de la amplitud y significación del pensamiento de Kant se ha establecido en la presente obra una división en cinco secciones. La primera de ellas se ocupa de la vida de Kant y de los orígenes de la filosofía crítica, la segunda lo hace de la filosofía teórica mientras que en la tercera se expone y analiza la filosofía práctica, comprendiendo dentro de ella tanto a la ética como a la filosofía política y del derecho y a la de la historia. Posteriormente, la cuarta sección se dedica a temas relacionados con la estética, la antropología, la geografía y la religión, para concluir el espectro temático de esta Guía con el trazado de las líneas de recepción por las que ha transitado el pensamiento de Kant. Esta obra se cierra con la presentación de una tabla cronológica de la vida y obras de este filósofo, así como con una bibliografía selecta lo más completa posible sobre los prin-

---

aparecido en el primer número de los *Kant-Studien* (*Kant-Studien* 1, 1896/97, pp. 217–231), se ha revalorado un trabajo escrito poco antes de ese ensayo por Marcelino Menéndez Pelayo ("De los orígenes del Criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant" (1891), en: Marcelino Menéndez y Pelayo: *Ensayos de Crítica Filosófica*. Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes. Madrid/Santander: CSIC, 1948). Ya en la segunda mitad del siglo XX pueden destacarse en orden cronológico los siguientes trabajos en los que se muestra la intensa recepción y el productivo desarrollo que ha experimentado la filosofía kantiana en lengua española:

Palacios, Leopoldo Eulogio (1967): «Kant en España», en: Leopoldo Eulogio Palacios: *El juicio y el ingenio y otros ensayos*. Madrid: Prensa Española, 1967, pp. 155-165.

Dotti, Jorge Eugenio / Holz, H. / Radermacher. H. (eds.) (1988): *Kant in der Hispanidad*. Bern: Peter Lang.

Palacios, Juan Miguel (1989): «La filosofía de Kant en la España del siglo XIX», en: J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. Madrid: Instituto de Filosofía del CSIC / Tecnos, 1989.

Granja Castro, Dulce María (1997): Kant en español: elenco bibliográfico. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

— (2001): *El neokantismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Villacañas, José Luis (ed.) (2006): *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*. Madrid: Verbum, 2006.

cipales estudios, investigaciones y comentarios sobre el pensamiento del filósofo de Königsberg en la que se ha puesto especial atención a la producción realizada originalmente en lengua española.

Espero que esta Guía cumpla satisfactoriamente con el objetivo que se ha propuesto. Es claro que ella no habría sido posible sin el concurso de lo(a)s estudioso(a)s e investigadore(a)s que han contribuido generosamente a su confección con ensayos de gran calidad académica. Hay colegas dentro y fuera del ámbito iberoamericano que se han destacado en los estudios kantianos y que lamentablemente no pudieron ser incorporado(a)s a este proyecto debido a la extensión que alcanzó su versión final cuya extensión rebasó por mucho la que había sido originalmente proyectada. Ojalá que una segunda edición me permita integrarlo(a)s en la forma en que sin duda merecen.

La publicación de esta obra no habría sido posible sin el incondicional apoyo de la editorial Comares y, muy especialmente, de mi colega Juan A. Nicolás de la Universidad de Granada. Debo mencionar también las condiciones ideales para el trabajo de investigación que en todo momento me brindó mi institución de adscripción en México, la Universidad Autónoma Metropolitana. No desearía concluir esta breve presentación sin expresar mi agradecimiento a Ariadna Alva Torres por su invaluable ayuda en la transcripción y organización de varios de los textos que aquí se presentan, al igual que Luis Ángel Nopala por su cuidadoso y comprometido trabajo en la elaboración de la bibliografía que se ofrece al final de este libro.

GUSTAVO LEYVA
Coyoacán, Ciudad de México
Diciembre del 2021.

NOTA FINAL

Esta obra había sido concluida hacía ya un año y medio. Lamentablemente, las condiciones producidas por la terrible pandemia que asoló al mundo en los últimos años contribuyeron a demorar su publicación. Ella fue posible solamente gracias a la confianza y apoyo irrestricto que me brindó en todo momento la editorial Comares. Sin embargo, esta demora hizo posible, por un lado, la actualización de la Bibliografía que se ofrece al final del libro y, por el otro, el que su aparición sea en una fecha muy próxima a la celebración del tricentenario del nacimiento de Immanuel Kant en 2024. Este libro podría ser considerado por ello como un homenaje al gran filósofo de Königsberg en el ámbito hispanohablante con motivo de esa efeméride.

I
Vida de Kant y Orígenes de la Filosofía Crítica

Vida de Kant

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

I. INTRODUCCIÓN

Escribir la biografía de un gran filósofo conlleva el reto de alcanzar un equilibrio entre sus aportaciones al desarrollo de esa disciplina y los pormenores de su vida personal[1]. Dados los requisitos de extensión del presente capítulo, me limitaré a señalar aquellos aspectos de la vida de Kant sobre los cuales no se ha hecho hincapié.

Contamos con importantes relatos biográficos aparecidos en Königsberg mientras Kant vivía, o pocos meses después de su muerte[2]; sin embargo, los estudios más completos son seis, y aparecieron mucho después[3].

II. EL ENTORNO EN QUE VIVIÓ

En 1724, el mismo año en que Kant nació, se instituyó la ciudad de Königsberg, situada en las riveras de la desembocadura del río Pregel, un importante medio de comunicación, que vierte sus aguas en el mar Báltico. Se fusionaron en una sola unidad administrativa

1 Una bibliografía sobre las biografías de Kant la encontramos en Malter (1992): 405-429.

2 Entre los relatos biográficos que vieron la luz en esa primera época, cabe citar los de Jachmann (1804), Borowski (1804) y Wasianski (1804), reunidos por Friedrich Nicolovius, quien publicó los tres relatos biográficos bajo el título *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen von Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski*, Königsberg, 1804. Los tres relatos, así como los que aparecieron pocos años después, fueron estudiados por Vörlander (1918). También se debe hacer mención del relato biográfico de Metzger (1804) publicado igualmente en Königsberg, pero de manera anónima.

3 Schubert (1842), Stuckenberg (1882), Cassirer (1918), Vörlander (1924), Goulyga (1981) y Kuehn (2001).

tres asentamientos medievales fundados por pueblos eslavos y germánicos: Kneiphof, Alstadt y Löbenicht. Se derribaron las murallas que circundaban estos tres núcleos y la ciudad y la población fue en aumento. Llegaron numerosos emigrantes, trayendo artesanías y promoviendo el comercio rápidamente. Königsberg abrigaba extranjeros polacos, rusos, lituanos, escandinavos, holandeses, ingleses, franceses, judíos, romaníes, etc[4]. El padre de Immanuel, Johann Georg Kant (1682-1746), era procedente de Lituania, y contrajo nupcias con Anna Regina Reuter (1697-1737) el 13 de noviembre de 1715, en la catedral del siglo XIV, construida con ladrillos rojos y localizada hacia el este de la isla de Kneiphof. Contigua a la catedral se encontraba la Universidad Albertina, la cual había sido fundada en 1544. La madre de Immanuel pertenecía a una familia procedente de Nüremberg. El matrimonio se estableció hacia el sur de dicha isla, pues ese era el distrito en el que se encontraba el gremio de los artesanos productores de sillas de montar, arneses para caballos y trineos, equipamiento de las carrozas, etc., oficio al que se dedicaba el padre de Immanuel[5]. Königsberg tenía poco más de 40.000 habitantes y puede decirse que era una ciudad grande puesto que Berlín contaba solamente con 20.000 habitantes; hacia 1780 tenía 60.000 habitantes. Además, era una ciudad importante puesto que ahí, y no en Berlín, tenía lugar la coronación del rey; muchas autoridades gubernamentales mantenían ahí su residencia, aunque la sede del poder estaba en Berlín, ciudad que dista aproximadamente 600 Km.

La excelente ubicación en el Mar Báltico y el antecedente de las viejas rutas comerciales de la liga hanseática con los países bálticos y el Este de Europa hicieron de la ciudad un centro comercial muy grande que tenía comunicación con numerosos puertos marítimos de Europa, Asia, África y América, así como con la provincia de Prusia en su totalidad y los restantes países vecinos. En 1762 desembarcaron en Königsberg 550 barcos mercantes y en 1773 desembarcaron 861. Exportaba grandes cantidades de granos, maderas y linaza; sus importaciones principales eran vinos y productos manufacturados. Hacia 1784, el monto de las exportaciones fue de cuatro millones de *taleros*[6]

[4] Stuckenberg (1882), 2

[5] Naragon (2017), 21

[6] Alrededor de 1770, un jornalero ganaba unos 50 táleros al año; un artesano, albañil o carpintero, recibía 70 táleros; los maestros de escuela ganaban entre 80 y 200 táleros. Un sombrero costaba dos táleros y un par de botas 15 táleros. El alcalde de Fráncfort del Meno / Main recibió 1012 táleros anualmente alrededor 1730. Kant recibió el título de *Professor* con un sueldo de 747 táleros anuales.

y aumentaba entre dos y tres millones cada año[7]. En 1795, la recaudación por impuestos y licencias alcanzó la suma de 554, 559 *taleros*, y fue la más alta del reino. El perímetro de Königsberg, un terreno ondulante y atractivo, sumaba 500 Km. Hacia 1788 contaba con 300 calles y plazas, 4,400 casa, 590 almacenes, 10 carrozas públicas, 6 mercados, 1000 establos, 1,400 pozos privados y 136 pozos públicos, numerosos campos, prados urbanos y jardines, 15 puestos de vigilancia, 10 aldeas, 39 molinos, 2 Ayuntamientos, una Universidad, 23 iglesias, 3 casas impresoras de libros, 2 librerías, 24 seminarios (para la formación de clérigos), 6 hospitales, 4 cementerios, 10 farmacias, 3 hospicios, 1 orfanato, 4 prisiones, 1 penitenciaría y 1 manicomio[8]. Existían 12 escuelas afiliadas a iglesias luteranas, que supervisaban la instrucción; tales escuelas tenían únicamente un profesor que enseñaba lectura, escritura, aritmética y cristianismo. Algunas de estas escuelas eran bilingües, y enseñaban en alemán, así como en polaco o lituano. Existía una escuela que enseñaba exclusivamente en francés, para la comunidad francesa de hugonotes; y una para los niños de hogares católicos[9]. Königsberg era un puerto importante, con numerosos muelles y astilleros, grúas, aduanas para revisar cereales, sal y otros productos y almacenes para todo tipo de maderas. Muchísimas eran las pescaderías y los establecimientos para la venta de cerveza, pues la cerveza producida ahí era excelente. Este río no tenía más de 160 pies de ancho, pero su profundidad era tan considerable que lo navegaban barcos mercantes de gran calado. También había una importante manufactura zapatera, de objetos de ámbar (el ámbar del mar Báltico es muy apreciado), platerías y hojalaterías. Había fábricas de botones, de papel tapiz, de jabones, de cuerdas de tripa, de objetos de bronce, de algodón y de tabaco. Muchos bancos mantenían filiales en Königsberg. En su libro de 1776, *The Wealth of Nations,* Adam Smith[10] considera a Königsberg como una de las metrópolis comerciales más importantes de la época, a la par que Amsterdam y Lisboa; sus lazos comerciales bastaban para garantizar que un habitante de Königsberg pudiera sentirse en igualdad, en lo tocante a la información literaria y cultural en general, a un habitante de Edimburgo, Glasgow, o París[11].

El día 22 de abril de 1724 a las cinco de la mañana, nació un niño en el hogar de los Kant, bautizado al día siguiente en la catedral con el nombre de Emmanuel. Era el cuarto de los nueve hijos que

7 Stuckenberg (1882), 452
8 Krünitz (1788),
9 Naragon (2017), 22
10 Smith (1776)
11 Brandt (2001)

tuvo el matrimonio; si bien cuando Immanuel nació, sólo sobrevivía una hermana de cinco años, Anna Luise, quien murió en 1774. De los hermanos nacidos después de Kant, solamente sobrevivieron Katharina Barbara (1731-1807) y Johann Heinrich (1735-1800)[12]. Immanuel nació en una casa de la calle Saddler, cerca del llamado *Puente Verde*, el cual, especialmente durante el verano, era un lugar de mucho comercio entre alemanes, holandeses, ingleses, polacos y judíos. Immanuel pronto tuvo oportunidad de conocer representantes de estas nacionalidades y observar sus diferentes modales y costumbres; quizá de ahí surgió la curiosidad y deleite que Kant tuvo durante toda su vida por el estudio de la geografía, la lectura de relatos de viajeros, y su atracción por conocer las diferencias entre los países y las características propias de las distintas naciones. De hecho, fue Kant quien introdujo el estudio de la geografía física entre los cursos universitarios. En su estudio del conjunto de nuestro planeta, Kant examinó la flora, la fauna, el reino mineral y el modo de vida de los habitantes de los cuatro continentes (Asia, África, América y Europa). Las ciencias de la naturaleza fueron de interés para Kant durante toda su vida y sus trabajos sobre geografía fueron decisivos para que Kant fuera electo, en julio de 1794, como miembro de la Academia Imperial Rusa de Ciencias de San Petersburgo.

Dada la variedad, en lenguas y costumbres, entre los miembros de diferentes nacionalidades de la población, Königsberg puede describirse como una ciudad cosmopolita y multicultural, y por ello el propio Kant señala:

> Una gran ciudad, que es el centro de un reino en el que se encuentran los cuerpos territoriales del gobierno de éste, que tiene una universidad (para el cultivo de las ciencias) y, además, una situación propicia a la navegación, que favorece las relaciones por medio de los ríos procedentes del interior del país al igual que con los alejados países colindantes de diversas lenguas y costumbres, una ciudad semejante, por ejemplo Königsberg a orillas del río Pregel, puede considerarse como un lugar adecuado para ampliar tanto el conocimiento del hombre como el conocimiento del mundo, donde éste puede adquirirse incluso sin viajar (Anth, AA 07: 119).

III. Infancia, familia y colegio

Kant nació en una modesta familia acendradamente pietista. Amó y respetó a sus padres y ellos significaron mucho para el filósofo, como bien se puede apreciar en los relatos biográficos hechos por

[12] Kuehn (2001)

Borowski y Jachmann. Pero más allá de lo anecdótico, contamos con un testimonio de puño y letra de Kant que nos permite asegurarlo. A sus 73 años, en una carta con fecha 13 de octubre de 1797, dirigida a Lindblom, Kant recordaba de esta manera a sus padres:

> Mis padres (de condición artesanos), fueron modelos de honestidad, rectitud y orden; sin dejarme una herencia, pero tampoco deudas, me dieron una educación, que, desde el punto de vista moral, no habría podido ser mejor, y por la cual, cada vez que pienso en ellos, experimento los sentimientos de la más viva gratitud. [...] ¡Dígase lo que se quiera del pietismo! La gente que tomaba en serio el pietismo se distinguía de manera digna de respeto. En efecto, poseía, el tesoro más grande que puede tener el ser humano: esa calma, esa serenidad, esa paz interior que no es turbada por ninguna pasión. Ninguna estrechez, ninguna persecución los desanimaba; ninguna controversia era capaz de moverlos a la ira o al odio (Br AA 12: 205-207).

Vörlander[13] también hace referencia a esta carta. Destacaré los rasgos del pietismo que dejaron huella en la vida de Kant. Señalaré al teólogo alemán Philipp Jakob Spener (1635-1705) como fundador del pietismo, con su obra *Pía Desideria (Deseos piadosos)* de 1675, la cual contiene la doctrina esencial del pietismo. Hacia 1666 llegó a ser Pastor de la iglesia luterana de Fráncfort del Meno, donde estableció las llamadas *Escuelas de Piedad*. Estas eran escuelas elementales y medias que se caracterizaban por la importancia que otorgaban a la buena conducta y a la dimensión espiritual de cada persona. La enseñanza del cristianismo se combinaba con la enseñanza de la lectura, la escritura y la aritmética. La piedad activa y el amor fraternal debían ser más importantes que las sofisticaciones teológicas, toda vez que el cristianismo debía ser «vivido» individualmente. El pietismo fue una reacción al formalismo de la ortodoxia y de la jerarquía protestante. Spener daba gran importancia al estudio independiente de la Biblia, la devoción personal y la fe práctica encarnada en actos de caridad. El pietismo era una «religión del corazón» que implicaba la experiencia personal de una conversión radical, y un cuidadoso examen de conciencia respecto de la obediencia a los mandamientos de la Ley de Dios. El estudio de la Biblia, hecho de manera individual e independiente de la jerarquía ortodoxa, reforzaba la disposición moral de autodeterminación. Los actos de piedad se canalizaban hacia trabajos en orfelinatos y escuelas para pobres. Spener se empeñó en acoger y educar a niños huérfanos y desamparados, lo cual le llevó a enfrentamientos con la aristocracia terrateniente, pues el tiempo que los niños pasaban en la escuela significaba una pérdida del trabajo en

13 Vörlander (1924) I, 18-19.

los campos. Los ricos aristócratas de Prusia, aliados con las fuerzas ortodoxas de la iglesia luterana, no veía con buenos ojos el movimiento pietista que favorecía los intereses del pueblo llano más que los de la nobleza, y era considerado un cierto tipo de activismo social. De ahí surgieron las expresiones despectivas de la aristocracia, que tildaba a los pietistas de «santurrones» y «fanáticos». El principal centro del pietismo fue la Universidad de Halle, gracias al impulso del clérigo luterano y filántropo August Hermann Francke (1663-1727), quien fundó en dicha ciudad un orfanato y asilo.

En Königsberg, los primeros pietistas fueron el pedagogo Theodor Gehr (1663— 1707), quien había estado en estrecha relación con Spener durante 1693, y el teólogo luterano Johann Heinrich Lysius (1670-1731). En agosto de 1698 Gehr fundó en Königsberg una *Escuela de Piedad.* Favorecido por la protección del monarca Federico Guillermo I (quien había tomado simpatía hacia el pietismo), en 1703 la escuela de Gehr se transformó en *Instituto (Gymnasium)* bajo el nombre de *Collegium Fridericianum*; Lysius tomó los cargos de director del *Collegium* y profesor de teología en la Universidad Albertina. Pese a que el pietismo encontraba eco creciente entre los ciudadanos ordinarios de Königsberg, como los padres de Kant, el clero luterano ortodoxo, la mayoría de los estudiantes y profesores de la Universidad y los miembros más tradicionales de la sociedad de Königsberg, ridiculizaban y discriminaban a los pietistas.

Franz Albert Schultz (1692-1763), uno de los estudiantes más destacados de Christian Wolff (1679-1754) en la Universidad de Halle, y profundamente influido por Francke, pensaba que se podía armonizar el pietismo de Spener con el racionalismo de Wolff. Schultz estaba lejos de considerar que las ideas de Wolff conducían al ateismo. Schultz llegó a Königsberg en 1731 como párroco, director *Collegium Fridericianum* y profesor de teología de la Universidad, en la cual promovió la filosofía de Wolff y quedó establecida una tregua entre wolffianos y pietistas. Schultz incorporó también una escuela de instrucción elemental para niños y niñas, así como una escuela para pobres. Adicionó al *Collegium* una sección de dormitorio para alumnos internos procedentes del extranjero, que comprendía aproximadamente 75 camas para alumnos procedentes de Rusia, Curlandia, Paises Bajos, etc.

Para Kuehn, los padres de Kant le proporcionaron un entorno cálido, comprensivo y acogedor que hizo florecer en él una confianza en sus propias capacidades y sentido de su propia valía; un hogar armonioso y decente, aunque frugal, y se las ingeniaron para darle a su hijo mayor la oportunidad de elevarse a un nivel superior.[14]

[14] Kuehn (2001) 79

En la Pascua de 1732, poco después de haber cumplido ocho años de edad, Immanuel entró al *Collegium Fridericianum*, en donde permaneció 8 años, hasta el 29 de septiembre de 1740, contando con 16 años. Los estudios de Immanuel fueron costeados por un tío hermano de su madre, zapatero de profesión, que se encontraba en posición económica acomodada. Kant atravesaba todos los días la ciudad, temprano en la mañana, pues las clases daban inicio a las 7 am y regresaba a casa a las 4; había un descanso de 11 a 1. En contraste con la de su hogar, la disciplina a la que fue sometido Kant en el *Fridericianum* no sólo era férrea y monótona, sino incluso dañina, porque, en las propias palabras de Kant: «impide pensar por uno mismo» (V-Anth/Busolt, AA 25: 1496). Pese a las deficiencias de la pedagogía del *Fridericianum*, Kant guardó siempre gratitud hacia la figura de Franz Albert Schultz.

Lo que principalmente estudió Kant en el *Collegium* fue: latín y teología durante todos los 17 semestres que duraba la estancia; también estudió griego durante diez semestres, hebreo durante ocho y francés durante seis; estudió historia durante tres semestres y geografía durante cuatro; aritmética durante nueve semestres y matemáticas durante dos. Durante cuatro semestres se estudiaba poesía y canto durante seis[15]. No se estudiaban ciencias naturales ni inglés; tampoco se practicaba ninguna forma de ejercicio físico y no había vacaciones. Durante estos años de permanencia en el *Collegium*, el interés más vivo de Kant no fue la filosofía, sino que se decantó por los clásicos de la literatura latina. Esta inclinación perduró hasta el final de su vida.

Hay un hecho importante que debe ser destacado durante esta época. El 18 de diciembre de 1737 muere la madre de Kant, a la edad de 40 años, tras haberse contagiado al cuidar a una amiga gravemente enferma. Si atendemos a los testimonios de los primeros biógrafos de Kant que ya hemos citado, así como a los que vinieron después[16], sin duda este acontecimiento hizo mella en la vida del joven Immanuel, que en ese momento contaba con 13 años, y que, aún siendo viejo, recordaba así su madre:

> Nunca olvidaré a mi madre; ella es la que ha sembrado y fomentado en mi pecho el primer germen del bien; ella abrió mi corazón a las impresiones de la naturaleza; despertó mi inteligencia; la desarrolló, y sus enseñanzas han tenido sobre toda mi vida una influencia duradera y saludable.

[15] Klemme (1994) 32-60

[16] Schubert (1842); Fischer (1854) 102-103; Stuckenberg (1882), 7; Goulyga, (1981) 18; Kuehn (2001) 67-68, etc.

En su Biografía de Kant, Kuno Fischer señala:

> La vida de Kant se prolongó durante ochenta años de la historia prusiana. Kant presenció cuatro cambios de reinados, y esos gobiernos tan diversos ejercieron cada uno, a su manera, una influencia particular sobre la vida y la suerte del filósofo. Su niñez y su educación ocurren bajo Federico Guillermo I y estuvo impregnada de un espíritu severo de economía doméstica, que desde el trono se extendía a todas las clases de la sociedad. Aquel pietismo que expulsó a Wolf de Halle poseía en Königsberg una escuela donde Kant fue educado[17].

IV. Estudiante universitario y tutor privado

Federico Guillermo I murió el 31 de mayo de 1740 y fue sucedido por Federico II, quien fue coronado en Königsberg el 20 de julio de ese mismo año. Dos meses más tarde, el 24 de septiembre, Kant, a sus 16 años, se inscribió en la Universidad Albertina y pasó del gremio de los artesanos al gremio de los letrados o académicos. Ahí permaneció durante 6 años. Kant dejó la casa de su padre y tomó sus propias habitaciones, las cuales compartió con quien fue su amigo más cercano y primer contacto en la universidad: Johann Heinrich Wlömer (1728-1797). Durante su primer año en la universidad, Kant vivió como inquilino en casa del Profesor Kypke, quien pertenecía tanto a la facultad de filosofía como de teología.

Hacia 1740 la Universidad, en su totalidad, contaba con 44 profesores de tiempo completo (*Ordinarien*), que recibían un sueldo anual de aproximadamente 700 táleros. También había conferenciantes o docentes gratuitos (*Privatdozenten)*, es decir, que no recibían sueldo procedente de la Universidad y cuyo único salario provenía de lo que pagaban sus alumnos por asistir a sus clases. Lo que primeramente debió haber estudiado Kant en la Albertina fue filosofía, toda vez que esta era una materia obligatoria para los estudiantes de todas las facultades (tres facultades llamadas «superiores»: teología, derecho y medicina; y una facultad considerada «inferior»: filosofía). Los cursos de filosofía comprendían lógica, metafísica, derecho natural, filosofía moral, filosofía natural y retórica. Estos cursos eran considerados como preparación para que los estudiantes pasaran a alguna de las tres facultades superiores, pues eran muy escasos los estudiantes que deseaban permanecer en la facultad inferior y graduarse en esa disciplina. En tiempo de Kant, la facultad de filosofía contaba con 8 profesores ordinarios y numerosos docentes gratuitos, cuyo abanico de enseñanza comprendía una amplia gama de materias: griego, he-

17 Fischer (1854) 102

breo, retórica, poesía, historia, matemáticas, física, etc.[18]. Aunque la Albertina no contaba entre las universidades punteras en lo referente a las ciencias naturales, Kant se familiarizó con ellas mediante los cursos de Johann Gottfried Teske (1704-1772) y de Martin Knutzen (1713-1751). Igualmente, conoció diversos enfoques de la filosofía y la teología mediante los cursos de Johann David Kypke (1692-1758); estos profesores, junto con Schultz, fueron quienes más influencia tuvieron en la formación de Kant.

En 1744, cuatro años después de haber entrado a la universidad, Kant inició uno de los trabajos que contenía el núcleo fundamental de la obra que apareció varios años después como su primer libro publicado. Este trabajo muestra el foco en el cual convergía el interés más grande de Kant: *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas*, el cual vio la luz en 1749[19].

Para pagar los estudios universitarios, Kant siguió contando con la ayuda de su tío, pero también obtenía pequeños ingresos trabajando como asesor de otros estudiantes menos adelantados. La única distracción que practicaba era el billar, en el cual era muy diestro y tenía una fuente de ganancias. Cuando ya nadie quería jugar con Kant, pues derrotaba a todos, tomó como distracción, y medio de ganar dinero, el juego de las cartas, en el cual también era muy hábil.

El año 1746 es importante por varios sucesos. El primero fue que el padre de Kant falleció el 24 de marzo de 1746, a la edad de 63 años. Este hecho cambió la vida de Kant, pues su libertad para entregarse al estudio se vio limitada, ya que las responsabilidades económicas de la familia recayeron en él y lo llevaron a poner término a sus estudios universitarios. Contando con 22 años, en el verano de 1746, Kant entregó el manuscrito, redactado en alemán y no en latín, con el que daba término formalmente a sus estudios: *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas*, el cual era un ensayo para conciliar las posturas de Descartes y Leibniz respecto de la noción de fuerza.

Movido por falta de recursos económicos, desde agosto de 1748 Kant tuvo que trasladarse a las fincas de tres familias ricas, residentes aproximadamente a unos 100 Km. de Königsberg, para educar a los hijos de dichas familias. En especial, hay que señalar a la familia del conde Keyserlingk, con la cual Kant guardó comunicación por más de treinta años. Kant mantuvo ese empleo de preceptor particular (*Hofmeister)* durante 6 años. Poco después de haber cumplido 30 años, el 10 de agosto de 1754, Kant regresó a Königsberg.

18 Kuehn (2001) 122 y ss.

19 Borowski (1804) 92

¿Cómo era físicamente Immanuel Kant? Kant creía que su aspecto físico lo había sacado o heredado de su madre. Él medía 1.57 metros y era de constitución delgada; Kant no estaba dotado con un equipo biológico atlético, sin embargo era bastante atractivo por las finas facciones de su rostro. Su cabello era rubio y su cara tenía un aire de frescura con saludable rubor en sus mejillas que no desapareció ni siquiera en su ancianidad. Los ojos de Kant eran azules y particularmente llamativos, parecía que hubiesen sido formados de un éter celestial[20].

V. Vida académica

1755 fue un año de importantes sucesos en la vida de Kant pues, a sus 31 años, inició su vida académica. El 17 de abril presentó su disertación para *Magister* bajo el título *Meditaciones sucintas sobre el fuego,* escrita en latín, y el 13 de mayo finalizó el *examen rigorosum* para el grado de *Magister Legens.* El 12 de junio recibió el grado de *Doctor* en una ceremonia pública en el gran auditorio de la Universidad. Para recibir la *Venia Legendi* (*Licencia para Enseñar),* tenía que defender una disertación más; esto ocurrió el 27 de septiembre y la disertación, escrita en latín, llevó por título *Nueva exposición de los primeros principios del conocimiento metafísico,* con la cual daba continuidad al camino iniciado en las *Fuerzas Vivas.* El 13 de octubre comenzaron los cursos del semestre de invierno en la Universidad Albertina, y fue en esa fecha cuando Kant empezó la impartición de clases, que se prolongaría ininterrumpidamente durante 41 años. Dio su última clase pública a los 72 años, el 23 de julio de 1796. Además, durante esos 41 años, fue Rector de la Universidad en dos ocasiones y Decano de la Facultad de Filosofía seis veces.

Por decreto de Federico II el Grande, para ser profesor de plena dedicación era necesario haber sostenido al menos tres defensas públicas. Para satisfacer ese requisito, el 10 de abril de 1756 Kant defendió la disertación, escrita en latín, *Monadología física.* Desde un principio, Kant fue un profesor muy popular: daba numerosos cursos, sobre muy diversas materias y sus salones de clase siempre estaban llenos del más variado público[21]. Los cursos que más repetidamente impartió Kant fueron sobre las siguientes cuatro temáticas: Lógica, impartida durante 56 semestres; Metafísica, impartida durante 53 semestres; Geografía Física, impartida durante 49 semestres y Filosofía Moral, impartida durante 28 semestres. También hay que mencionar los cursos de Antropología, impartida durante 24 semestres y los de

[20] Jachmann (1804) 189; Borowski (1804) 72; Kuehn (2001) 31, 115.
[21] Arnold (1907), vol. 3 y 4

Derecho Natural, impartidos durante 12 semestres. Las exposiciones de las clases se hacían durante dos períodos fijos del año: 1) el *semestre de verano*, cuyos cursos empezaban a finales de abril o comienzos de mayo y se prolongaban hasta mediados de septiembre y 2) el *semestre de invierno*, cuyos cursos empezaban a mediados de octubre y se prolongaban hasta finales de marzo o comienzos de abril. Había dos períodos de descanso a la mitad de cada semestre: con motivo de las fiestas de Navidad y Año nuevo, en el semestre de invierno, y con motivo canícula, en el semestre de verano.

En este período hay un hecho importante que destacar: la ocupación de Königsberg por los rusos durante la Guerra de los Siete Años. La batalla de Gross-Jägersdorf se libró el 30 de agosto de 1757, con victoria para la fuerza rusa sobre la fuerza prusiana. Prusia tuvo que ceder Königsberg y la ciudad fue ocupada desde enero de 1758 hasta julio de 1762. Los rusos introdujeron un modo de vivir más mundano y desenvuelto pues amaban la elegancia, lo bello y refinado, la galantería y distinción; se frecuentaban las cenas, los bailes de máscaras y las diversiones. La sociedad fue abriéndose a una gama más amplia de ciudadanos, reuniendo a aristócratas con oficiales militares, funcionarios del gobierno, profesores universitarios, comerciantes, etc. Kant participaba en este intercambio social y a menudo era convidado a cenar ocupando el lugar de honor, a la derecha de la condesa de Keyserlink. El filósofo destacaba por su talento e ingenio, buen porte y finos modales. Kant estaba muy lejos de ser una persona tímida o huraña, además amaba vestir a la moda y solía decir que los colores de la ropa se deben combinar de acuerdo con la manera en que la naturaleza combina sus colores. La sociabilidad de Kant se aprecia en varios aspectos. En primer lugar, hay que señalar los numerosos elogios dedicados al sexo femenino por su inteligencia y belleza, su afabilidad y cualidades morales (GSE, AA 02: 228-230 ss.). En segundo lugar, el alto valor que Kant otorgó a la amistad. El filósofo cultivó asiduamente el trato con Joseph Green (1727-1788). Green era considerado el comerciante más apreciado de la colonia inglesa asentada en Königsberg; su honradez y nobleza eran a toda prueba, además de tener una amplia cultura y una educación muy superior a la de los comerciantes de su época. La empresa de Green comerciaba granos, arenque, carbón y diversos productos manufacturados. Kant y Green iniciaron su amistad hacia 1765, cuando trabaron conversación sobre el conflicto entre Inglaterra y sus Colonias en América, conversación en la cual Kant defendía la causa de las Colonias y Green sostenía la posición de Inglaterra. Kant comía muy frecuentemente en casa de Green; entregados al arte de la conversación, Green llegó a ser el más intimo amigo del filósofo. La empresa de Green se encargó de administrar buena parte del dinero de Kant y le dio a ganar valiosas

utilidades. La influencia de Green sobre Kant fue mucha, especialmente en el estudio de los autores ingleses; la muerte de Green caló hondamente en la vida del filósofo. En tercer lugar, señalaré que Kant amaba comer, pero no en soledad, pues, como se ve, tenía fama de ser persona sociable y conversadora. En palabras textuales de Kant: «No hay ninguna situación en la que la sensibilidad y el entendimiento, unidos en un mismo goce, puedan prolongarse tanto y repetirse con complacencia tan frecuentemente, como una buena comida en grata compañía» (Anth, AA 07: 242). Kant consideró que la conversación es una comunicación recíproca de pensamientos que fomentan la unificación del bien vivir social con la virtud y, por consiguiente, la verdadera humanidad; el modo del bien vivir que mejor parece concordar con la humanidad es una buena comida en buena compañía (Anth, AA 07: 278). El arte de la conversación era tan importante para Kant, que el filósofo detalló las fases por las que atraviesa la conversación de los convidados a comer en torno a una mesa y puntualizó las leyes de humanidad refinada (Anth, AA 07: 280-282). Kant destacó, ante todo, la expresión libre y abierta, sin empecinamiento ni dogmatismo. Resaltó el respeto y benevolencia recíprocos, de modo que, para él, importa más el *tono* (que no ha de ser gritón ni arrogante) que el contenido de la conversación, a fin de que ninguno de los convidados retorne a casa en desavenencia con otro. Por todo ello, desde 1787, Kant decidió no comer solo en casa y procuró tener siempre algún invitado a su mesa. Finalmente, Kant fue afinando su pensamiento en torno a las diferencias físicas de las razas humanas y, desde 1790 en adelante, no puede ser contado entre los racistas, toda vez que su postura era la defensa de la unidad de la especie humana a pesar de las constatables diferencias raciales (MS, AA 06: 226, 241, 270, 283; ZeF, AA 08: 358; VvRM, AA 02: 440; ÜGTP, AA 08: 168-169 y 179; V-Anth/Fried, AA 25: 694; VAZeF, AA 23: 173-174); quizás fue el único pensador europeo de su tiempo que ponderó seriamente la posibilidad de que el europeo blanco no fuese la simiente originaria de la especie humana[22]. Cabe destacar que durante los reinados de Federico Guillermo I de Prusia, ocurrido de 1713 a 1740, y, sobre todo, el de Federico II el Grande, ocurrido de 1740 a 1786, se impulsó el proyecto ilustrado y Alemania era relativamente más progresista y liberal, comparada con otras potencias europeas. Una muestra de ello fue la vida del filósofo y profesor de origen africano Anton Wilhelm Amo en diversas universidades alemanas, especialmente Halle.

[22] McLaughlin (1989) 29; Hund (2017) 40; Kleingeld (2007) 589-592; Amo (2020).

La actividad académica de Kant como *Privatdozent* se prolongó durante quince años. El 21 de agosto de 1770, cuando contaba con poco más de 46 años, se convirtió en profesor de tiempo completo (*Ordinarien*) de la Universidad de Königsberg, mediante la disertación y defensa pública del trabajo escrito en latín, *Principios formales del mundo sensible e inteligible.* Markus Herz (1747-1803), uno de los principales alumnos de Kant, hizo la réplica a la defensa de la disertación. Desde esas fechas, Kant se adentró en un proceso de reflexión y meditación que se prolongó durante diez años, proceso del que conocemos su evolución por las cartas que Kant escribió a Herz. En esta etapa, conocida como *década del silencio*, Kant se ocupó, casi exclusivamente, de dar cuerpo y estructura a su sistema filosófico por lo que hizo solamente tres pequeñas publicaciones. La primera fue la reseña de un libro que el médico italiano Pietro Moscati (1739-1824) publicó en 1771 en torno a las diferencias estructurales entre los cuerpos de los hombres y los animales. Las otras fueron dos artículos en el periódico de Königsberg, para apoyar la escuela filántrópica fundada en Dessau en 1774 por el pedagogo y educador Johann Bernahard Basedow (1723-1790), de quien Kant era partidario. Basedow había iniciado una reforma educativa revalorizando las teorías educativas del presbítero y pedagogo checoeslovaco Amos Comenio (1592-1670).

El filósofo se concentró en la construcción de los tres pilares fundamentales sobre los que habría de levantarse su idealismo trascendental. Terminó la construcción del primero de esos pilares pocos días antes de cumplir los 57 años, el 29 de marzo de 1781, al concluir su *Crítica de la Razón Pura*, dedicada a su amigo el ministro de Educación y Cultos, el barón Karl Abraham von Zedlitz (1713-1793). Los resultados de la *década del silencio* no se hicieron esperar; durante los años siguientes a la publicación de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, se van desgranando, una tras otra, las obras que constituyen el idealismo trascendental de Kant[23]. Empezaron a multiplicarse nuevas ediciones de sus diversos libros, así como traducciones a otras lenguas, de modo que Kant fue el filósofo más famoso de la época.

A continuación, abordaré los problemas que Kant enfrentó al publicar uno de sus libros más tardíos: *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* .

El 17 de agosto de 1786 murió Federico el Grande. Sin haber tenido descendencia, lo sucedió su sobrino Federico Guillermo II (1744-1797), quien era un fanático religioso que se había unido a la masonería y a la orden esotérica de los Rosacruces. Desde su ascenso

[23] El lector encontrará una cronología detallada de todas ellas en el libro que tiene en sus manos.

al trono, el reinado de Federico Guillermo II estuvo viciado por la influencia de sus dos más cercanos consejeros: Johann Christoph Wöllner (1732-1800) y Rudolf von Bischoffwerder (1741-1803). Ambos eran amigos entre sí y envolvieron al rey en una red de ardides rosacrucistas aprovechándose de la credulidad de éste, quien se interesaba por los exorcismos, la alquimia, los fantasmas (especialmente el de su tío Federico el Grande) y el misticismo. Wöllner era un pastor luterano a quien Federico el Grande había descrito como «un sacerdote mentiroso e intrigante». La influencia de Wöllner sobre el rey era tal que en 1788 Wöllner logró que el hombre a quien Kant había dedicado la *Crítica de la Razón Pura,* el Barón von Zedlitz, fuera retirado de su cargo como Ministro de Educación y Asuntos Religiosos y que Wöllner mismo pasara a ocupar dicho puesto. El 9 de julio de 1788, pocos días después de remplazar al Barón von Zedlitz, Wölner publicó un edicto sobre religión en el que se hablaba de tolerancia en las convicciones religiosas de los súbditos siempre y cuando guardasen para sí sus opiniones y se abstuvieran de difundirlas. Dos años más tarde, el 19 de diciembre de 1790, complementó el edicto con medidas más severas que ordenaban la creación de una Comisión de Investigación que controlara todos los libros y revistas que se publicaban en Berlín sobre cuestiones morales o religiosas. Los censores que integraron tal Comisión eran Gottlob Friedrich Hillmer (1756-1835), otro fanático miembro de la orden rosacruz, y el teólogo y novelista Johann Timotheus Hermes (1738-1821). Esto hizo que las dos más famosas revistas de la Ilustración berlinesa abandonaran la ciudad. Friedrich Nicolai (1733-1811), trasladó a Kiel la publicación de la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* y Johann Erich Biester (1749-1816) desplazó a Jena la *Berlínische Monatsschrift.*

En febrero de 1792, Kant envió a Biester un ensayo titulado *Sobre el mal radical en la naturaleza humana.* Hillmer permitió la publicación, argumentando que el escrito no era asequible al gran público sino solamente a filósofos; el ensayo apareció publicado en el número de abril de la revista. En junio de ese mismo año, Kant envió a Biester un nuevo ensayo titulado *De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio del hombre.* A Hillmer le pareció que este ensayo era de índole teológica, y lo turnó a Hermes, quien lo rechazó. Hacia el mes de julio, Kant había concluido la tercera y la cuarta parte del escrito sobre la religión, en las cuales buscaba dar una aplicación política a lo expresado en las dos primeras partes. Kant solicitó a la revista que le fuera devuelto su segundo artículo, pues constituía una de las partes de un trabajo más extenso sobre el mal radical cuyas secciones aparecerían reunidas formando un solo libro, a saber, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* . Para el caso de los libros publicados en las Universidades, éstas tenían el derecho de dar

el *imprimatur*, sin pasar por la censura de Berlín, al ser dictaminados por el decano de la Facultad respectiva. Kant decidió entregar su libro a la Facultad de Teología de la Universidad Albertina, para que determinara si el contenido era de teología bíblica o de filosofía. La Facultad de Teología declaró que el libro era de naturaleza filosófica y que la Facultad de Filosofía era la indicada para decidir si el libro debía o no ser publicado. Christian Jakob Kraus (1753-1807), quien había sido estudiante de Kant, y posteriormente su colega y amigo personal, se desempeñaba como decano de la Facultad de Filosofía de la Albertina durante 1792-1793 y Kant no quiso implicarlo en este problema. Kant decidió solicitar la dictaminación del libro a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena. El decano de aquella Facultad, Justus Christian Hennings (1731–1815), no tuvo objeción para dar el *imprimatur;* el libro fue impreso ahí mismo y apareció publicado a comienzo de 1793. Además, en el fascículo correspondiente a septiembre de 1793, Kant publicó en la *Revista Mensual de Berlín* el ensayo titulado *Acerca del refrán: «tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, en el que afirmaba la necesidad de la libertad de conciencia en materia religiosa y, en general, la *libertad de pluma* como fundamento de los derechos del pueblo.

Kant sabía que el conflicto de fondo se había agudizado, pues lo verdaderamente decisivo era la existencia de una corrupción político-religiosa, que no sólo atentaba contra la libertad civil, sino también contra la libertad religiosa y la libertad de pensamiento. Por eso la publicación de la *Religión* acabó siendo un problema político. Poco después de haber cumplido 70 años, hacia mayo de 1794, Kant escribió a Beister una carta, acompañanda de un ensayo que con anterioridad le había prometido para ser publicado, a saber, *El fin de todas las cosas;* ahí se puede ver que Kant estaba dispuesto, pese a su edad, a abandonar su cátedra y renunciar a su derecho de residir en Prusia a fin de no perder su libertad de pensamiento.

La publicación del libro sobre la religión debió parecer Wöllner y sus censores rosacruces un desafío intolerable que los orillaba a tomar medidas contra Kant. Sus planes cristalizaron en una carta del rey fechada el 4 de octubre de 1794 en la que acusaba a Kant de abusar de su filosofía para atacar y profanar las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, oponiéndose con ello al propósito del rey; se exigía que se retractara inmediatamente de sus ideas; se le prohibía enseñar o publicar sobre estos temas y se le conminaba a no volver a cometer faltas semejantes, a fin de que no se tomaran disgustosas medidas (como la dimisión de su cargo o el destierro bajo pena de muerte). El rey había convertido el problema de los censores en un asunto personal. La respuesta de Kant no demoró. El 12 de octubre respondió (Br, AA, 11: 527-530) a todos los cargos que el rey le hacía;

declaró la gran estima que profesaba a la Biblia, y enfatizó que el más grande y duradero elogio que puede hacerse al Texto Sagrado es poner de relieve su acuerdo con la razón; Kant declaró que no se retractaba de sus ideas, pero prometió al rey no hacer ningún tipo de exposición pública de ellas. El rey no vivió mucho tiempo, falleció el 16 de noviembre de 1797 y Kant no necesitó seguir honrando su promesa. La censura y el período de silencio forzado no impidieron que Kant siguiera pensando y escribiendo sobre asuntos religiosos. En octubre de 1798, Kant publicó *El Conflicto de las Facultades*, libro que fue su más madura explicación del conflicto fe-razón y de la relación entre las facultades de teología y filosofía.

A partir de 1800, Kant empezó a manifestar gran debilitamiento físico. Su antiguo alumno y pastor, Ehregott Andreas Wasianski (1775-1831), tomó a su cargo los cuidados de Kant y fue el ejecutor de su testamento. Kant murió a las 11 de la mañana del domingo 12 de febrero de 1804, cuando faltaban pocos días para cumplir los ochenta años. Según el jurista Johann Georg Scheffner (1736-1820), uno de los más antiguos amigos de Kant y muy cercano hasta el día de su muerte, Kant murió de manera tan dulce y sosegada que los presentes apenas pudieron percatarse de que había dejado de respirar. El intenso frío del crudo invierno de Königsberg hizo que el suelo estuviese tan helado que resultaba imposible cavar una tumba, así que el cuerpo de Kant permaneció expuesto a sus conciudadanos durante dos semanas en la mesa de su comedor. Sus alumnos mandaron bordar un cojín para que reposara su cabeza. Sin embargo, durante esos quince días no disminuyó el desfile del público ante el ataúd. De la mañana a la noche un río de gente invadió el comedor. Ni el estado del cuerpo, ni la dureza del clima, ni el interés de la población por la fallecida celebridad mostraron que urgiera proceder al entierro. En la historia de la filosofía es difícil encontrar el caso de un filósofo que haya tenido un funeral tan solemne, grandioso y presenciado por una verdadera multitud como lo fue el de Immanuel Kant. El día del enterramiento continuaba siendo terriblemente frío; pero, como suele ocurrir durante el invierno de Königsberg, el día era esplendorosamente claro y brillante. La cantata, compuesta para la muerte del rey Federico El Grande, fue adaptada por la orquesta de la Universidad para el funeral de Kant. Los habitantes de la ciudad en la que el filósofo pasó toda su vida acudieron a despedirlo. Todas las autoridades, seguidas de una larga procesión, acompañaban el féretro. Un pueblo entero detrás de su famoso filósofo; mientras tanto todas las iglesias de Königsberg se unieron con el tañido de sus campanas, primero hasta la iglesia de la Universidad y después a la Catedral en donde fue enterrado en la cripta de los profesores.

Bibliografía

Amo, Wilhelm https://es.wikipedia.org/wiki/Anton_Wilhelm_Amo (consultada el 23 de diciembre 2020)

Arnoldt, E. (1907-1909): *Gesammelte Schriften*, Berlín, Otto Schöndörffer.

Borowski, L. E. (1804): «Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt», en F. Nicolovius, *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen von Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski*, Königsberg, Nicolovius.

Brandt, R. (2001): *Immanuel Kant, Política, Derecho y Antropología*, México, Plaza y Vadés-UAM.

Cassirer, E. (1918): *Kants Leben und Lehre*, Berlín.

Fischer, K (1854): «Immanuel Kant und seine Lehre» en *Geschichte der neuern Philosophie*, IV-V Band, Heidelberg, Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

Goulyga, A. (1981): *Kant*, París, Editions Aubier Montaigne.

Hund, W. (2017): *Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat) Geschichte des Rassismus*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag.

Jachmann, R. B. (1804): «Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund», en F. Nicolovius, *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen von Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski*, Königsberg, Nicolovius.

Kant in the Classroom. Materials to aid the study of Kant's lectures https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Lectures/lecturesIntro.htm (consultada el 30 de noviembre de 2020)

Kleingeld, P. (2007): «Kant's second thoughts on race», en *The Philosophical Quarterly*, 57, 229: 573-592.

Klemme, H. F. (1994): *Die Schule Kants: Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum, 1741*, Hamburgo, Meiner Verlag.

Krünitz, J. G. (1788): *Oeconomische Encyclopädie*, Berlín, Joachim Pauli, Buchhändler (Band 43, pp. 585-621).

Kuehn, M, (2001): *Kant*, Cambridge, Cambridge University Press

Malter, R. (1992): «Bibliographie zur Biographie Immanuel Kants», en K. Vörlander, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag: 405-429.

McLaughlin, P. (1982): «Blumenbach und der Bildungstrieb. Zum Verhältnis von epigenetischer Embryologie und typologischem Artbegriff», en Medizinhistorisches Journal 17: 357-372.

Metzger, J. D. (1804): *Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen, von einem billigen Verehrer seiner Verdienste*, Königsberg.

Naragon, S. (2017): «Kant's Life», en Altman M. C., *The Palgrave Kant Handbook*, Londres, Macmillan.

Recherchen und Notizen zur Kaufkraft des Thalers im 18. Jhdt. (Investigación y notas sobre el poder adquisitivo del tálero en el siglo XVIII).https://www.google.de/?client=firefox-b#q=kaufkraft+s%C3%A4chsischer+Thaler&gfe_rd=crhttps://www.google.de/?client=firefox-b#q=kaufkraft+taler+1750 (consultada el 4 de agosto de 2020).

SCHUBERT, F. W. (1842): «Leben Kant's» en *Immanuel Kant's Sammtliche Werke*, XI Band. Leipzig, Leopold Voss.

SMITH, A. (1776): «Of Restraints upon the importations from foreign countries of such goods as can be produced at home», en *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (Book IV, Chapter II), Londres, Printed for W. Strahan and T. Cadell: 454.

STUCKENBERG, J. H. W. (1882): *The Life of Immanuel Kant*, Londres, Macmillan and Company.

VÖRLANDER, K. (1918): *Die ältesten Kant-Biographen. Eine kritische Studie*, Berlín, Reuther & Reichard.

— (1924): *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Leipzig, Felix Meiner, I-II Band.

WASIANSKI, E. A. C. (1804): «Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beytrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm» en F. Nicolovius, *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen von Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski*, Königsberg, Nicolovius.

Las raíces filosóficas de Kant: Rousseau, Hume y Leibniz

MANUEL SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ
Universidad de Granada

I. INTRODUCCIÓN

Entre los estudios sobre el significado filosófico e histórico del pensamiento de Kant es posible encontrar diferentes posiciones sobre cuáles fueron las fuentes más importantes que influyeron de manera más o menos indirecta en la conformación de su pensamiento. Obviamente, teorías diferentes sobre este trasfondo histórico nos conducen a lecturas diferentes de su filosofía, que acentuarán unos aspectos de la misma frente a otros. Pero no es menos cierto que la posición hermenéutica adoptada, que en ocasiones dice más del pensamiento del intérprete que del propio filósofo objeto de estudio, condiciona de un modo relevante cómo se investigan y presentan tales raíces históricas, en ocasiones de un modo excesivamente sesgado. Esto fue lo que ocurrió cuando en la década de 1920 autores como Wundt, Heidegger o Heimsoeth reivindicaron un Kant metafísico frente al neokantismo, lo cual les llevó a inscribir su filosofía en la Historia de los grandes temas del pensamiento metafísico clásico, no exentos por completo de intereses nacionalistas (Brandt 1993: 27–35). Con independencia del valor de estas interpretaciones, en todas ellas se pasa por alto la importante influencia de planteamientos críticos con la metafísica, como Rousseau y Hume. Pero no es menos cierto que la atención al papel de estos últimos no puede hacernos pasar por alto la efectiva presencia e influencia del pensamiento de Leibniz y Wolff en los escritos de Kant, en el contexto general de la evidente preocupación de este por el problema de la metafísica, una preocupación que no puede ser entendida meramente en términos negativos o escépticos. Surge entonces la pregunta de cómo situar a Kant en el contexto histórico de estas múltiples líneas de influencia y recepción, no siempre aparentemente compatibles entre sí. En este capítulo se argumentará en favor de una hipótesis de lectura que permita conciliar estas líneas de

influencia contrapuestas en una comprensión unitaria del pensamiento de Kant, al menos en lo que respecta a la crítica de la metafísica en el contexto general de su sistematización de los diferentes ámbitos de la razón. Dicho de otro modo, la determinante influencia de autores como Rousseau y Hume en el desarrollo intelectual de Kant ha de poder ser defendida sin que por ello tengamos que olvidar que su filosofía enlaza con los intereses y problemas presentes en la metafísica de origen leibniziano-wolffiano. Se defenderá que Kant pretende conservar desde la filosofía trascendental los principios de la metafísica que tienen su origen en Leibniz y son sistematizados por Wolff, si bien a través de la reducción crítica de los mismos a su origen subjetivo y su sentido moral, así como que Rousseau y Hume ejercieron un influjo determinante en la adopción de esta posición crítica.

En primer lugar, trataremos la influencia de Rousseau en el desarrollo intelectual de Kant. Nos interesaremos principalmente por las consecuencias de esta recepción en relación con el giro moral que experimenta su filosofía. Debido a Rousseau, Kant reconoce la importancia de aislar un ámbito específicamente práctico, en relación con el cual el conocimiento de la ciencia y de la teología podrían llegar a adoptar un papel problemático, que habrá de ser tratado por la crítica. En segundo lugar, nos centraremos en la relación con Hume, quien marcó decididamente la crítica de Kant a la metafísica, pero sobre todo desempeñó un papel determinante en la conformación de los mismos principios del criticismo. Finalmente, en tercer lugar, atenderemos a la crítica de Kant a la metafísica de la escuela leibniziano-wolffiana, planteada por este sobre la base de la diferenciación entre un uso teórico y un uso práctico de la razón. Se defenderá aquí que Kant juzga que los principios de la metafísica pueden ser conservados con la condición de que se reconozca en ellos su significado inmanente, por su origen subjetivo en la razón humana.

II. Rousseau y la ilustración moral

En sus notas apuntadas a mediados de la década de 1760 en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* Kant deja constancia de sus impresiones sobre Rousseau, así como del influjo del mismo que reconoce en su propio pensamiento. Según declara allí, sus escritos le mostraron el escaso valor de un conocimiento meramente especulativo, frente una aplicación de la razón destinada a la emancipación moral y el fomento de los derechos de la humanidad (AA 20: 44). Es la lectura de Rousseau la que provoca que Kant deje de interesarse meramente por cuestiones especulativas y comience a centrarse en problemas morales (Rodríguez Aramayo 2001: 21ss.). De hecho, en la introducción a sus lecciones de antropología Kant

critica las pretensiones de un conocimiento especulativo que no esté destinado a la vida, es decir, que no encuentre una prudente aplicación en el contexto más amplio del gran teatro del mundo en el que los ciudadanos desempeñan sus capacidades en sociedad. En su primera lección, de 1772, los apuntes de sus estudiantes comienzan con una declaración tomada casi literalmente de Rousseau: «Nada parece ser más interesante para el ser humano que [la antropología] y, sin embargo, ninguna ha recibido menos atención que justamente esta» (*V-Anth/ Collins*, AA 25: 7)[1]. Esto no significa que la recepción kantiana de Rousseau no haya sido crítica (Kuehn 2004: 160s.), pero el primero reconoce que, del mismo modo que Newton descubrió la regularidad y el orden en la naturaleza externa, Rousseau descubrió «la naturaleza profundamente escondida del ser humano y la ley oculta que justifica una providencia merced a sus observaciones» (AA 20: 58s.). El estudio de la naturaleza humana no es exclusivo de la filosofía de Rousseau, y a mediados de la década de 1760 Kant halla ejemplos de estas investigaciones principalmente entre los autores ingleses (*V-Anth/Collins*, AA 25: 7). Pero es en este pensador donde es posible hallar una importante ruptura con respecto al lugar y el sentido que ocupa el conocimiento de lo humano en el contexto general de qué se entiende por ilustración.

Para el proyecto ilustrado precedente, la relación entre el conocimiento y la emancipación moral o el bien común era entendida generalmente como una relación de medios-fines. La labor intelectual se centraba en el progreso del conocimiento teórico de la naturaleza, ya fuese mediante el desarrollo de los conocimientos y las observaciones, la comunicación y clasificación enciclopédica de los mismos, la implementación técnico-práctica de sus resultados o la creación de instituciones académicas para su fomento y protección a nivel político. A través de estos medios, especialmente a través de la puesta a disposición de los adelantos técnicos, había de obtenerse una utilidad para la emancipación y el bienestar comunes, como fines últimos de este progreso científico.[2] Este esquema ha desaparecido en la filosofía de Kant, para quien el conocimiento teórico no tiene por sí mismo traducción moral, e incluso, bajo ciertas condiciones, puede suponer un impedimento para el reconocimiento moral de lo humano. Esta disociación entre desarrollo técnico y emancipación social encuentra un importante precedente en el contundente *Discurso sobre las ciencias y*

[1] Rousseau (1755, *OC* III, 122, tr. 95): «El más útil y menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre, y me atrevo a decir que la sola inscripción del templo del Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas».

[2] Sobre esta cuestión, véase Sánchez-Rodríguez (2021).

las artes de Rousseau, donde este defiende que la ciencia y la técnica contribuyen más a la degradación que al progreso en la moral y «ahogan en [los hombres] el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denomina pueblos civilizados» (1750, *OC* III, 6s., tr. 41s.). Esta no será la posición de Kant, pues en él no encontraremos la defensa de que el desarrollo científico y técnico son en sí mismos contrarios a la emancipación moral. Pero este sí acepta la desvinculación entre el ámbito del conocimiento científico y el ámbito práctico de la moral y la política. Frente al concepto de Ilustración en el pensamiento utópico de un Bacon y en los proyectos académicos de un Leibniz, Kant juzga que razón teórica y razón práctica son dos ámbitos diferentes, y que el progreso moral sólo es posible en la medida en que la crítica lleva a cabo un examen del alcance y la validez de la razón humana, el cual defina con claridad los límites en que la facultad de conocer puede desarrollarse de modo legítimo. Por tanto, Kant sigue a Rousseau en su corrección de la tradición inglesa que llegará hasta Hume, según la cual la investigación empírica de la naturaleza humana había de poder ofrecer por sí misma un fundamento para la moral. Pero esta restricción de las pretensiones de la facultad de conocer no afectarán sólo ni principalmente a la investigación empírica de la naturaleza humana, sino también a la metafísica, como pretendido fundamento de la religión y la moral.

La preocupación por la legitimidad de los usos o aplicaciones de la razón en su ámbito teórico será una de las razones principales que conducirán a Kant a someter a examen las pretensiones de la metafísica. Beiser (1992: 29) ha defendido que la lectura de Rousseau convenció a Kant de que la metafísica era potencialmente hostil a la moral. La metafísica especial, en tanto que conocimiento especulativo, no podía en absoluto ofrecer un fundamento en el que la moral pudiera asentarse; más bien, por el contrario, son las pretensiones racionales presupuestas en la metafísica las que tienen su origen en última instancia en los fines últimos de una moral inmanente.

El prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* deja constancia de esta restricción de las pretensiones del conocimiento, así como de la consiguiente separación entre el ámbito del conocimiento teórico y el ámbito de la moral.

> De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa es *negativa* a este respecto, ciertamente; pero en tanto que con ello a la vez suprime un obstáculo que restringe el uso práctico de la razón, o incluso amenaza con anularlo, esta crítica tiene en efecto utilidad *positiva* y de gran importancia, tan pronto como uno se convence de que hay un uso práctico de la razón pura absolutamente necesario (el uso moral), en el que ella se extiende inevitablemente por encima de

> los límites de la sensibilidad; para lo cual es cierto que no precisa de la asistencia del uso especulativo, pero sin embargo sí debe ser puesta a cubierto de su reacción, para no incurrir en una contradicción consigo misma (*KrV*, B XXV).

La crítica establecerá que el entendimiento sólo puede conocer los objetos en cierto respecto, a saber, tal como se le aparecen a la sensibilidad según las formas de espacio y tiempo. Esta tesis conllevará una restricción radical de las pretensiones de la metafísica especial, la cual de algún modo presuponía la posibilidad de un conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas y no meramente tal como nos aparecen, así como de objetos, como el alma, el mundo y Dios, que en absoluto pueden darse a la sensibilidad. Sin embargo, tales objetos pueden ser pensados por la razón aun cuando no puedan ser conocidos. Es más, su carácter racional sólo puede ser conservado con la condición de que no se pretenda un conocimiento de los mismos, que sólo podría llevarse a cabo mediante unas condiciones de inteligibilidad por las que a estos les sería sustraída su naturaleza suprasensible, en tanto que serían considerados como objetos que deberían poder darse en la experiencia para tener sentido:

> Por consiguiente, ni siquiera puedo aceptar a *Dios*, la *libertad* ni la *inmortalidad* para el necesario uso práctico de mi razón si a la vez no *privo* a la razón especulativa de su pretensión de intelecciones exaltadas; porque para llegar a estas ella debe servirse de principios que de hecho alcanzan meramente a los objetos de la experiencia posible, así que cuando se aplican a lo que no puede ser un objeto de la experiencia, efectivamente siempre lo transforman en fenómeno, con lo cual dan por imposible cualquier *ampliación práctica* de la razón pura (*KrV*, B XXIX-XXX).

Esto explica que en esta obra la crítica negativa a las pretensiones de la razón especulativa tenga una clara *utilidad positiva*, en tanto que permite evitar la reducción de las ideas de la metafísica, y con ello de la moral, a un ámbito de racionalidad en el que su sentido propio no podría ser reconocido. Así, en la Dialéctica Trascendental Kant defenderá que la crítica le presta un servicio al «más alto interés de la humanidad» al demostrar que la idea del *Yo* y de la inmortalidad no pueden ser demostradas, al tratarse de objetos que se sitúan más allá de la experiencia, pero tampoco refutadas (*KrV*, B 424). Igualmente, la realidad objetiva de un ser supremo no puede ser demostrada especulativamente, pero por la misma razón tampoco refutada (*KrV*, A 641/ B 669).[3] Pues bien, en la «Profesión de fe del Vicario

[3] Véase también: A 741s./ B 769s., A 849/ B 877.

Savoyano»[4], Rousseau defiende que el «abuso del saber produce incredulidad» (1762b, *OC* IV, 633, tr. 496), del mismo modo que las interminables disputas teológicas en torno a cuestiones situadas más allá de las capacidades del entendimiento conducen al fanatismo. La religión no necesita de ilustración teórica, pues su esencia radica en el respeto a la ley moral que cada individuo es capaz de hallar en su propio corazón (1762b, *OC* IV, 127–132, tr. 490–95), la cual dicta «amar a Dios por encima de todo y al prójimo como a uno mismo» (1762b, *OC* IV, 632, tr. 495) como principio supremo de la ley moral.

El idealismo trascendental le servirá a Kant para sostener filosóficamente la posibilidad de esta doble consideración de lo real que acompaña a esta restricción de la razón teórica, como condición positiva para la ampliación de la razón a un ámbito práctico que le es esencial. El sentido negativo de la crítica, por el que se prescribe una *reducción* de nuestro uso especulativo de la razón, con el objeto de que la razón teórica no «empuje así a un lado el uso puro (práctico) de la razón» adquiere una clara utilidad positiva, pues de este modo la razón práctica puede pensar sus objetos sin contradicción, al considerarlos o pensarlos en un sentido diferente a cómo son conocidos por la ciencia (*KrV*, B XXV). Que sólo conozcamos los objetos en tanto nos aparecen a la sensibilidad, según la naturaleza constitutiva de la sensibilidad humana, no significa que los objetos sean en sí tal como los conocemos ni, por tanto, que no puedan ser pensados tal como la razón práctica lo exige por sí misma, de un modo completamente puro. Esta solución es original del criticismo de Kant, pero con ello se está respondiendo a un problema aducido por Rousseau contra la ilustración, el de una razón teórica que no conoce límites y pone en peligro la posibilidad de la moral, cuyo fundamento último radica en la libertad y autonomía del individuo.

Este reconocimiento de la autonomía individual es uno de los puntos de partida del proyecto de la filosofía moral y la filosofía política de Rousseau que será adoptado y desarrollado desde el criticismo kantiano. En el *Contrato social* podemos leer: «la libertad moral [...] convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (1762a, *OC* I, 8, 365, tr. 20). Para Rousseau, el estudio de la naturaleza humana es el estudio de lo que constituye su verdadera dignidad, que sólo puede ser la capacidad de constituirse a uno mismo de modo autónomo y activo a través de una

4 Sobre la influencia de esta sección en la crítica de Kant a la teología racional y en su reivindicación del primado de la razón práctica, véase Quadrio (2009).

compleja multiplicidad de actos (Klein 2009). Para Kant, igualmente, el ser humano «tiene un carácter que él mismo se procura, al tener la capacidad de perfeccionarse a sí mismo según los fines adoptados por él mismo; por lo cual, como animal dotado de *capacidad racional* [...], puede hacer de sí mismo un animal racional» (*Anth*, AA 07: 321). Para ambos autores, a diferencia de Descartes, el ser racional no es fundamentalmente una cosa que piensa, en la que se presupone una racionalidad ya dada, sino más bien un ser capaz de *hacerse* racional mediante la autodeterminación autónoma de las propias capacidades, las cuales pueden desarrollarse históricamente en la naturaleza.[5]

Esta concepción de la racionalidad humana será incorporada por Kant a su filosofía política, donde se desarrollan desde el criticismo y el idealismo trascendental los principios rousseanianos de libertad individual, de igualdad y de soberanía popular. Mediante el concepto de *voluntad general*, Rousseau pretende justificar que el sometimiento a la autoridad del Estado no puede suponer una renuncia a la libertad individual; más bien, nadie debe someterse a la voluntad de otro si no es en el contexto de la determinación legal del uso de su propia libertad (Hüning 2013: 109). La única voluntad en la que la voluntad de todos puede ser pensada como unificada es la voluntad general, es decir, aquella que tiene como objeto las condiciones legales de la libertad externa como tal (Hüning 2013: 112). Para Rousseau, esta voluntad es detentada por el pueblo mismo, como condición para que este vea reconocida su soberanía, y por tanto no puede ser representada ni delegada. Aunque el concepto de voluntad general tiene tanto en Rousseau como en Kant una dimensión normativa, el primero carece de la distinción crítica entre fenómeno y noúmeno, mediante la cual Kant sí puede diferenciar entre cualquier voluntad general efectiva y la mera idea de la voluntad general, con respecto a la cual la primera es juzgada, pero que nunca es propiamente realizada (Hüning 2009: 107). Así, en su doctrina del derecho Kant sostendrá que la *idea* de voluntad general no describe un estado político efectivamente real, que detenta por sí mismo la soberanía, sino que es más bien un criterio racional para la evaluación de la legalidad del Estado (*RL*, AA 06: 315). Esta precaución crítica sirve de garantía para pensar la diferencia entre los estados políticos existentes y la norma mediante la cual juzgarlos y, especialmente, nos previene de interpretar ninguna expresión política como una realización efectiva de una república ideal, que sólo puede ser pensada y pretendida racionalmente como un imperativo moral y legal. De este modo, la distinción crítica entre

[5] Sobre esta concepción del ser racional en el pensamiento de Kant, véase Sánchez Rodríguez 2013.

fenómeno y noúmeno no sólo sirve para profundizar conceptualmente en los principios de la filosofía moral de Rousseau, pues a través de ello igualmente Kant corrige lo que considera que es un planteamiento insuficientemente articulado a nivel conceptual.[6]

Hemos comprobado que la influencia de Rousseau está presente en el giro moral que se produce en el desarrollo intelectual de Kant y, en especial, en el reconocimiento de que una extensión indiscriminada del uso teórico de la razón, ya sea el de la observación empírica como el de la metafísica y la teología, imposibilita un desarrollo del ámbito práctico. Esta idea también estará en juego en la relación intelectual que Kant establecerá con el pensamiento de David Hume, tema de la siguiente sección.

III. La *Crítica de la Razón Pura* como desarrollo del problema de Hume

En los *Prolegómenos* Kant afirma que la *Crítica de la Razón Pura* puede ser considerada como «el desarrollo del problema de Hume en su mayor amplitud posible» (*Prol,* AA 04: 261) y admite ante quienes le acusaban de humeano que, en efecto, fue precisamente este pensador quien lo despertó del sueño dogmático, por lo cual sus investigaciones en el ámbito de la filosofía especulativa tomaron una dirección diferente (AA 04: 260). En esta misma obra, así como en otras fuentes, Kant afirma no obstante que este despertar se debió al problema de la antinomia de la razón pura (AA 04: 338; véase también AA 12: 257s.). No puede ser objetivo de este artículo ofrecer una comprensión satisfactoria de la compleja recepción de Hume por parte de Kant[7]. Este sitúa en 1769 la gran luz que lo despertó de este compromiso dogmático con la metafísica, lo cual hace verdaderamente difícil reconstruir de un modo coherente este proceso de recepción. Pues la primera selección del *Tratado* que se traduce al alemán, el último capítulo del libro I, se publica en Alemania a mediados de 1771.[8] Es dudoso, además, que en 1769 Kant hubiese descubierto el problema de la antinomia de la razón pura (Hinske 1966). Por ello, partiré aquí de que este despertar debió de significar un proceso paulatino que transcurre

[6] Sobre las diferencias entre Kant y Rousseau, véase Beade 2013 y Caranti 2013.

[7] Sobre este problema, véase fundamentalmente Kuehn 1983, Kreimendahl 1990, Moledo 2014 y Rivero 2014.

[8] *Königsberger Zeitung*, 5 y 12 de julio de 1771. La presencia de textos paralelos entre el *Tratado* y los *Prolegómenos* es aducida por quienes sostienen que Kant había leído esta importante sección de la obra de Hume. Véase al respecto Kuehn 1983: 185 n. 42. La traducción de la *Investigación sobre el conocimiento humano* se publicó en Alemania en 1755.

desde 1769 hasta 1772, en el que Kant se concentrará en el problema crítico bajo una clara influencia de Hume (Kuehn 1983: 184s.). Desde mediados de la década de 1760 Kant conoce la *Investigación sobre el conocimiento humano* y es posible detectar en sus escritos una clara influencia del método escéptico y de su aplicación al problema de la metafísica[9]. Tal como ha señalado Gabriel Rivero, el método escéptico por sí mismo no lleva a Kant a un compromiso con el escepticismo; pero sí le conduce a diferenciar de modo crítico entre las leyes subjetivas de la sensibilidad y las leyes objetivas de la razón, lo cual puede ser reconocido ya en la *Disertación inaugural* de 1770 (2014: 116). La posición escéptica de Hume con respecto a la metafísica consiste en negar que la inferencia de una conexión necesaria entre dos eventos, su relación causal, pueda basarse ni en un análisis racional a partir de las representaciones de los eventos, ni en una experiencia de tal conexión. El origen de la creencia en la idea de conexión necesaria radica en la impresión o sentimiento de que a un evento le seguirá otro, una tendencia que surge en la mente por la costumbre y en base a las leyes de asociación propias de la imaginación humana. Por lo tanto, la necesidad presupuesta en la inferencia causal no es lógica, sino más bien un tipo de inclinación psicológica o necesidad subjetiva, por la que tendemos a pensar de un modo determinado a partir de la costumbre o el hábito. No es posible conocer si nuestra creencia en la idea de conexión necesaria tiene un correlato objetivo; más bien, desde la posición escéptica de Hume se reconoce que sólo podemos constatar que la idea de conexión necesaria de que dispone la mente tiene su origen en *nosotros*, no en los objetos mismos ni en las ideas que tenemos de los mismos. Esta concepción se encuentra expresada en la *Investigación*, donde Hume afirma que «cuando decimos que un objeto está conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento» (1748, 59, tr. 130).

Una exposición alternativa de la crítica a la idea de causalidad por parte de Hume la hallamos en el *Tratado*, donde se expone un escepticismo crítico y mitigado. Para Hume, la filosofía sólo puede avanzar si se reconoce la propia ignorancia y se evita imponer a los demás mediante la retórica conjeturas e hipótesis personales como si fueran principios constitutivos de lo real. En particular, el filósofo debe abstenerse de hacer hipótesis sobre aquellos fundamentos originarios de la realidad que por principio no pueden ser objeto de la observación (Hume, 1739–40, 1.1.4., 14, tr. 57). La filosofía debe describir lo que se muestra a la experiencia, la superficie de lo real, pues la pregunta por los fundamentos ontológicos que explican que la

9 Véase al respecto Moledo 2014; Rivero 2014: 79ss.

realidad aparezca de tal modo no tienen sentido, porque una respuesta racional a la misma sólo puede ser respondida a su vez mediante una observación empírica, que es el único modo como podemos conocer. Hume no sigue a Berkeley en la defensa de que no existen los objetos reales, independientes de la mente, que causan las ideas. Pero sí coincide con este en que sólo podemos conocer nuestras percepciones de los objetos, por lo que la pregunta por la causa última de las percepciones deja de tener sentido (1.2.6., 49, tr. 125). Hume explica «únicamente el modo en que los objetos afectan a los sentidos, sin intentar explicar su naturaleza y operaciones reales» (1.2.5., 46, tr. 119). Su intención no es de ningún modo «penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones» (*ibidem*), sino meramente analizar el modo como los pensamos a través de ideas. Si llevásemos «nuestra investigación más allá de la manifestación sensible de los objetos, me temo que la mayoría de nuestras conclusiones estén llenas de escepticismo e incertidumbre» (1.2.5., 47, tr. 121), afirmará Hume. Por lo tanto, este escepticismo mitigado servirá para prevenir un escepticismo radical, que Hume rechaza.

Pues bien, este escepticismo mitigado tiene una dimensión *criticista* que nos permite comprenderlo como un importante precedente de Kant. En primer lugar, Hume no confunde en absoluto la experiencia que conocemos con la realidad en sí. Más bien, el objetivo de su investigación es establecer a través de la observación los principios generales de la experiencia humana (Introducción, 3, tr. 41). Así, en absoluto podemos profundizar en nuestro conocimiento empírico mediante la intelección de aquellas propiedades o cualidades ocultas de la realidad, por principio no observables, que explicarían por qué la realidad se nos muestra de un modo y no de otro. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, Hume piensa que la filosofía no puede ni debe centrarse en estudiar la naturaleza de los cuerpos, sino en el modo que tenemos de pensar en los cuerpos, con independencia de cómo sean estos:

> Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos (1.4.2., 125, tr. 277).

En la filosofía de Kant encontraremos una concepción diferente de qué sea el conocimiento teórico, la razón o la experiencia; pero lo cierto es que ambos aspectos señalados los hallaremos en el criticismo, como fundamentos del mismo. Kant reconoce que fue Hume el primero en haber puesto en aprietos a la metafísica al plantear la pregunta por la posibilidad de la síntesis *a priori* en relación con el principio de causalidad (*Prol*, AA 04: 310; *RP*, AA 20: 266). Al igual

que Hume, Kant pensaba que no debería confundirse entre la razón de que un evento acontezca y el fundamento epistemológico por el cual pensamos en tal evento según meros conceptos (Cicovacki 2006: 86). Este giro subjetivo puede ser constatado en su filosofía ya a finales de la década de 1760 en relación con la metafísica: esta no tiene referencia objetiva alguna; más bien, se trata de la ciencia sobre los límites de la razón humana (Rivero 2014: 109ss.). Desde este punto de partida, la filosofía trascendental no se centrará ni en los objetos en general ni en nuestros conceptos sobre los mismos, sino en *nuestro tipo de conocimiento* de los objetos (B 25)[10].

Kant juzgó que la crítica escéptica de Hume, por la cual es imposible inteligir por la mera razón la posibilidad de la causalidad, era extensible al resto de las categorías que son presupuestas en general en la metafísica. Esta es la razón por la que la *Crítica de la Razón Pura* puede ser leída como el *desarrollo del problema de Hume.* Sin embargo, no acompañó al filósofo escocés en su convicción de que tales conceptos proceden de la experiencia, como tampoco en que su pretendida necesidad es una construcción psicológica debida a la costumbre, pues para Kant tales conceptos se aplican de modo universal y necesario a los objetos sensibles en la medida en que los primeros han de ser considerados como condiciones *a priori* de la objetividad de la experiencia.

No podemos detenernos en todos los aspectos relevantes de esta compleja relación entre los dos filósofos. Pero sí es preciso insistir en la importancia que jugó la influencia de Hume en la crítica que Kant emprendió contra la metafísica de origen leibniziano-wolffiano, como se defenderá en la siguiente sección. Ahora bien, antes de pasar a ello, hemos de recordar que Rousseau le había enseñado a Kant que la posibilidad de un uso práctico de la razón pasaba por poner límites a las pretensiones especulativas del uso teórico; de este modo, la labor negativa o restrictiva de la crítica podía adquirir una utilidad positiva. Hume había enseñado a Kant a evitar la confusión entre nuestro modo de conocer los objetos y la estructura última de lo real, la cual es desconocida para la mente humana. Sin embargo, Kant juzga que Hume no es completamente coherente con su propia precaución escéptica, lo cual le llevará en última instancia a soslayar la utilidad positiva de la crítica en relación con la posibilitación del uso práctico de la razón.

> Nuestros principios, que limitan el uso de la razón solamente a la experiencia posible, podrían volverse ellos mismos *trascendentes* y presentar las limitaciones de nuestra razón como si fuesen limitaciones de la posibilidad de las cosas mismas (de lo que pueden servir como ejemplos los diálogos de *Hume*), si una cuidadosa crítica no vigilase

[10] Véase al respecto Manuel Sánchez-Rodríguez 2023.

los límites de nuestra razón también con respecto al uso empírico de esta, y no fijase un término a sus pretensiones (*Prol*, AA 04, 352).

Según Kant, Hume en sus *Diálogos sobre la religión natural* estaría interpretando erróneamente, de modo dogmático, como límites de las cosas en sí lo que en realidad no son más que límites relativos a nuestro modo de conocer. Se precisa por ello una precaución crítica, con el objeto de evitar una extensión ilegitima de las pretensiones del uso empírico del entendimiento, el cual no puede decir nada sobre las cuestiones de la razón práctica. Una crítica negativa como la inspirada por Hume «no está *acabada enteramente*» (AA 04, 263) si no se reconoce que la razón es una unidad orgánica, en la que «no se puede efectuar nada, sin haber determinado previamente el lugar de cada parte y su influjo sobre el resto» (*idem*). El error de Hume ha radicado precisamente en no haber apreciado que la razón no se reduce a su uso teórico, de modo que una crítica del mismo no tiene por qué conducirnos a una posición escéptica. Por ello, la tesis del criticismo con respecto al conocimiento no es fundamentalmente que no podemos conocer las cosas tal como son en sí mismas, sino más bien que la razón práctica puede pensar con sentido las cosas de un modo diferente a como son conocidas por el entendimiento, precisamente porque las cosas en sí mismas no son tal como el entendimiento las conoce. Ciertamente, «no podemos dar [...] ningún concepto determinado de lo que puedan ser las cosas en sí mismas. Pero no somos libres de abstenernos completamente de toda investigación sobre ellas; ya que la experiencia nunca satisface completamente a la razón» (*Prol*, AA 04: 352). Por lo tanto, la crítica puede y debe centrarse en una investigación sobre las cosas en sí mismas o, más bien, sobre nuestro modo de pensar las cosas con independencia de la sensibilidad, movido por los intereses prácticos e incondicionados de una razón pura y autónoma.

Pero [Hume] consideraba aquí sólo la utilidad negativa que tendría la moderación de las exageradas pretensiones de la razón especulativa [...]; pero con ello perdió de vista el daño positivo que surge al quitarle a la razón las perspectivas más importantes, sólo según las cuales puede ella desplegar ante la voluntad el fin supremo de todas las aspiraciones de esta [*Prol.*, AA 04: 258 n.].

A continuación, el tratamiento de la relación de Kant con la filosofía leibniziano-wolffiana nos permitirá acercarnos a la crítica a la metafísica, tanto en su aspecto negativo o restrictivo como en su utilidad positiva.

IV. La *Crítica de la Razón Pura* como la verdadera apología de Leibniz[11]

Múltiples son las alusiones a Leibniz en los escritos de Kant (Jauernig 2008: 41), y en ellos encontramos tanto cuestionamientos críticos como claros reconocimientos de la genialidad de este pensador. Si bien la *Crítica de la Razón Pura* apunta con claridad a Leibniz y a la filosofía leibniziano-wolffiana como uno de los centros principales de sus ataques, lo cierto es que, tomada en su conjunto, la valoración de Kant es oscilante y no llega a alcanzar equilibrio en el conjunto de sus escritos (Wilson 2012).

Con su monadología y su sistema de la armonía preestablecida Leibniz había pretendido ofrecer una solución alternativa a la teoría de la sustancia que, frente a los cartesianos, pudiese explicar de un modo coherente y fundado en principios metafísicos la naturaleza de las sustancias y la posibilidad de su comunicación recíproca y ordenada en la totalidad de lo real. Frente a ello, en *Los progresos de la metafísica* Kant declara infructuosos los esfuerzos de Leibniz y Wolff por fundar una metafísica que pueda acceder a un conocimiento de lo suprasensible. La metafísica no puede esperar dar cumplimiento a su plan de avanzar desde el conocimiento sensible al suprasensible sin haber realizado previamente una Crítica de la Razón Pura que determine la validez objetiva y por tanto el alcance y la legitimidad de sus pretensiones. Para ello no basta con llevar a cabo una crítica del entendimiento en general y de la posibilidad del conocimiento *a priori* por medio de meros conceptos, sino que es preciso atender por principio a la razón humana en su especificidad, es decir, «a nuestro modo de conocer» *a priori* los objetos (B 25, B XVII; *Prol*, 4: 350–351; *RP* 20: 324–325), el cual es esencialmente discursivo por la dependencia del entendimiento con respecto a una facultad de conocer heterogénea y por tanto no reductible al mismo: la sensibilidad. Tal como se desprende del desarrollo por Kant de la crítica humeana a la idea de causalidad, una metafísica como la de Leibniz, que pretende dar cuenta de las condiciones de posibilidad de lo real meramente desde el análisis de los conceptos y los principios puros de la razón, no podrá satisfacer su cometido de ofrecer un conocimiento objetivamente válido de lo suprasensible. Más bien, esta metafísica dogmática no puede salir del mero análisis lógico, mediante el cual podemos ciertamente pensar la realidad, pero en ningún caso conocerla, dado que nuestros conceptos sólo pueden tener validez objetiva y ser empleados en juicios sintéticos *a priori* en la medida en que se refieran

[11] La siguiente sección recoge los aspectos principales de Sánchez-Rodríguez 2018.

en general a los objetos que se dan al entendimiento, por medio de la receptividad formal y *a priori* de la sensibilidad.

Desde mediados de la década de 1760 se aprecian en el desarrollo intelectual de Kant las críticas al principio de razón suficiente de la escuela leibniziano-wolffiana, sobre la base de la influencia de la crítica humeana a la idea de causalidad. Según Kant, el principio de razón suficiente de que hablan los leibnizianos se refiere a las cosas en general en tanto que *pensadas* por meros conceptos, y no a los objetos en tanto que *dados* al entendimiento por medio de la sensibilidad. Que el principio se refiera al fundamento o la razón de todo lo que podemos pensar no implica que también se refiera a la causa de los objetos de los sentidos, pues a través de un paso lógico no es posible deducir la existencia de los objetos a partir de meros conceptos. Más bien, este principio carece por completo de validez objetiva si no se cumple la condición establecida por la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, que Kant le recuerda a Eberhard, al haber seguido este a Wolff y Baumgarten en la derivación lógica del principio sintético de razón suficiente a partir del principio analítico de contradicción: «que ninguna categoría puede contener ni producir el más mínimo conocimiento si no se le puede dar una intuición correspondiente, que para nosotros los seres humanos siempre es sensible» (OD, 8: 198; véase también *KrV*, A 84–130; B 116–60). En tanto que los leibnizianos fundan el principio como un mero principio lógico y no demuestran su validez objetiva, será ilegítimo cualquier intento de dar un paso a través del mismo en el campo de la metafísica, si de hecho esta pretende ampliar su conocimiento sobre lo real. Por lo tanto, «en lo que respecta a la capacidad especulativa de la razón, no es posible conocimiento alguno de lo suprasensible (*noumenorum non datur scientia*)» (*FM*, AA 20: 277). Todo intento de construir un proyecto metafísico de tipo especulativo-dogmático, destinado al conocimiento de objetos suprasensibles, es declarado por principio como infructuoso.

Sin embargo, la Filosofía Trascendental, bajo el punto de partida de que la razón no sólo se reduce a una dimensión teórica, sino que también posee un uso práctico, sí puede reflexionar sobre el *concepto* de lo suprasensible, y en tal caso:

> [...] tendríamos que investigar la cosa suprasensible no según lo que esta es en sí, sino según el *modo que tengamos de pensarla y de admitir* su naturaleza constitutiva en vista de su adecuación para nosotros, al objeto dogmático-práctico del principio moral puro, es decir al fin final, que es el bien supremo [*FM*, AA 20: 296, cursiva del autor].

Por lo tanto, la filosofía no puede perseguir el conocimiento de ningún objeto metafísico, sino que más bien se centra sólo en el

modo universal y necesario según el cual la razón humana piensa en lo suprasensible como condición subjetiva de la realización del objeto de la moral. También en el ámbito teórico-especulativo ha de suponer la razón el concepto de lo suprasensible, para asegurar la exigencia de sistematicidad y orden de la naturaleza que es presupuesta por el entendimiento en el conocimiento empírico. Pero también aquí nos encontramos ante una exigencia subjetiva que no se basa en principios constitutivos de validez objetiva.

Sin embargo, tal como pone de manifiesto la confrontación de Kant con el pretendido leibzianismo ortodoxo de Eberhard, con ello Kant defiende que es necesario seguir sosteniendo en su traducción crítica los principios de la metafísica de Leibniz, como el principio de razón suficiente, la tesis de la monadología o el concepto de la armonía preestablecida. Kant no rechaza tanto la utilidad y pertinencia de los principios criticados, sino la interpretación de los mismos como referidos a las cosas en sí, una vez que la filosofía dogmática no aprecia la relación de tales principios con el modo de conocer humano, esencialmente dependiente de la sensibilidad. De ahí que Kant sostenga en los mismos *Progresos* que no es posible negar que tanto Leibniz como Wolff han abierto y preparado el camino para la (verdadera) metafísica. Esta posición ambigua de Kant es la que explica que en la confrontación con Eberhard el primero pueda incluso hablar del criticismo, no sin cierta ironía, como de la verdadera *apología de Leibniz*, en la medida en que piensa que los mismos principios que ha sometido a sus objeciones pueden ser recuperados si se los interpreta correctamente, es decir, en sentido crítico. Si Eberhard había intentado en su frontal ataque a la Filosofía Trascendental demostrar que todo lo que pudiese considerarse de valor en la *Crítica de la Razón Pura* ya había sido dicho por Leibniz, Kant responderá que, a la inversa, es posible detectar y recuperar un criticismo en Leibniz, bajo la condición de que no atendamos tanto a la letra y la intención de este pensador.[12]

El criticismo puede conservar el valor racional de los conceptos de la metafísica especial dogmática, en la medida en que reconoce su universalidad y necesidad *para* la razón humana, como condiciones subjetivas de posibilidad para un conocimiento y una acción racionales. A esta adopción crítica del sentido *original* presupuesto dogmáticamente en la metafísica le acompaña el reconocimiento, de espíritu humeano, de que el fundamento de estos conceptos debe ser reducido por completo a las necesidades subjetivas [*Bedürfnisse*] y

12 Este es el fundamento filosófico que le permite a Kant apropiarse críticamente del concepto de armonía preestablecida mediante su teoría del Juicio reflexionante en *Crítica del Juicio*; véase al respecto Sánchez-Rodríguez 2019.

exigencias de la propia razón humana, por lo que no es lícito en absoluto extraer de tales conceptos conclusiones de cualquier tipo sobre los objetos en sí. Por tanto, el criticismo explica el fundamento de las ideas trascendentales exclusivamente a partir de su *procedencia en la razón humana* y advierte del error principal de la metafísica tradicional, a saber: el olvido de la inmanencia de este principio, a lo cual ha de seguir la creencia dogmática de que a partir de las necesidades y exigencias subjetivas de la razón es lícito extraer consecuencias sobre la constitución última de los objetos (*KrV*, A 297/B 353; *KU*, AA 05: 397s.).

Por medio de este análisis la filosofía trascendental no inaugura una nueva metafísica especial, sino que desvela el origen inmanente del concepto de lo suprasensible, a través de una reducción de los enunciados de la metafísica dogmática a las necesidades y exigencias subjetivas de la razón humana. Este es un camino original de Kant, abierto principalmente a partir de la revolución copernicana que supone el idealismo trascendental, por el cual la filosofía muestra que la razón humana puede y debe servirse de una doble consideración de lo real, como condición de posibilidad de un desarrollo no contradictorio de la misma tanto en su uso teórico como práctico. Con todo, se trata de un camino en el que Kant no se hubiese orientado sin la guía determinante de autores de la riqueza y potencia filosóficas de Rousseau, Hume o Leibniz.

Bibliografía

Beade, Ileana P. (2013): «El concepto kantiano de *voluntad pública* y su relación con la noción rousseauniana de *voluntad general*», *Estudios kantianos* 1: 59–83.

Beiser, Frederick C. (1992): *Enlightenment, revolution and romanticism: The genesis of modern German political thought 1790–1800*, Cambridge, Harvard University Press.

Brandt, Reinhard (1993): «Kant como metafísico», *Diánoia*, 39: 27–57.

Caranti, Luigi (2013): «The faces of Republicanism: Rousseau and Kant», *Estudios kantianos* 1: 130–45.

Hinske, Norbert (1966): «Kant's Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung», *Kant-Studien* 55: 485–96.

Hume, David (1739–40): *A Treatise of Human Nature*, 2 vols., ed. de D. F. Norton y Mary J. Norton, Nueva York, Oxford University Press, 2011 (traducción: *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2018).

— (1748): *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. de Tom L. Beauchamp, Nueva York, Oxford University Press, 2009 (traducción: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2017).

Hüning, Dieter (2013): «'Rousseau set me aright' — The Legacy of Rousseau in Kant's Legal and Political Philosophy and Political

Philosophy and the Idealization of the *volonté générale*», *Estudos Kantianos*, 1: 107–20.

Kant, Immanuel (1900ss.): *Gesammelte Schriften*, ed. Preußische Akademie der Wissenschaften *et alii*, Berlín (=AA).

Kant, Immanuel (2015): *Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología*, ed. de Manuel Sánchez Rodríguez, Comares, Granada.

Klein, Joel Thiago (2019): «A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau», Trans/Form/Ação 42: 9–34.

Kreimendahl, Lothar (1990): *Kant: Der Durchbruch von 1769*, Colonia, Jürgen Dinter Verlag für Philosophie.

Kuehn, Manfred (1983): «Kant's Conception of 'Hume's Problem'», *Journal of the History of Philosophy* 21: 175–93.

— (2004): *Kant. Eine Biographie*, Kösel, C. H. Beck.

Moledo, Fernando (2014): «El despertar del sueño dogmático. Un análisis histórico y sistemaico», *Estudia Kantiana* 16: 105–23.

Quadrio, Philip A. (2009): «Kant and Rousseau on the Critique of Philosophical Theology: The Primacy of Practical Reason», *Sophia* 48: 179–93.

Rivero, Gabriel (2014): *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Berlín, De Gruyter.

Rodríguez Aramayo, Roberto (2001): *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf.

Rousseau, Jean-Jacques (1959–1995): *Oeuvres complétes*, 5 vols., ed. de B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard.

— (1750/ 1755): *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ed. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2021.

— (1762a): *Emilio o de la educación*, ed. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza 2020.

— (1762b): *El contrato social*, de. de María José Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993.

Sánchez Rodríguez, Manuel (2010): *Sentimiento y reflexión. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim *et alii*, Olms Verlag.

— (2013): «La humanidad como fin suprasensible de la razón humana en el pensamiento de Kant», en R. Rizo-Patrón y M.ª J. Vázquez Lobeiras (eds.), *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, Hildesheim *et alii*, Olms Verlag.

— (2018): «La crítica y la transformación de Leibniz en los *Progresos* y en la respuesta de Kant a Eberhard», en G. Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, vol. I: *Filosofía Teórica*, Barcelona, Anthropos, I. 129-143.

— (2021): «Leibniz y su proyecto de institución de academias: la institución de lo racional», *Logos* 54: 365–378.

— (2023): «El significado de *conocimiento trascendental* en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40 (2), 307-319.

Immanuel Kant: el período precrítico (1747-1770)

María Jesús Vázquez Lobeiras
Universidade de Santiago de Compostela

I. La periodización de la obra y la comprensión del pensamiento de Kant: el punto de vista historico-evolutivo.

Existen modos muy diversos de acercarse a cualquier autor u obra del vasto legado de la historia de la filosofía y más aún si te trata de una obra tan extensa y compleja como la de Immanuel Kant ¿Cómo empezar? ¿Hasta dónde llegar? ¿Con qué nivel de dedicación? ¿Con qué fines? ¿Cómo conducirse o cómo dejarse guiar? La respuesta a estas preguntas acostumbra a ser vivencial y a estar condicionada por los azares más diversos: desde la toma de contacto con la visión compendiosa, estandarizada e inevitablemente tópica que se transmite en los sistemas educativos, pasando por el estudio en mayor o menor profundidad de una obra u obras consideradas como capitales, hasta la búsqueda de interlocución con el autor a partir de algún problema o conjunto de problemas de interés para el lector o pensador actual, más o menos profesionalizado, que dirige su mirada hacia un legado intelectual y lo revivifica con cada lectura e interpretación. En el caso de Kant existe y se cultiva con intensidad una modalidad de aproximación a su obra especialmente compleja, que resulta muy relevante aquí, puesto que a ella remite históricamente la división de la misma en dos grandes etapas: el período precrítico y el período crítico. Nos referimos a lo que en su origen recibió la denominación de 'historia evolutiva' (*Entwicklungsgeschichte*).[1] Esta forma de acercarse al pensamiento de Kant, tan ambiciosa en

[1] Esta perspectiva se ampliaría posteriormente en la praxis de la investigación, bajo el efecto de diversas consideraciones teóricas acerca de cómo comprender la dinámica interna de la historia del pensamiento en la etapa postidealista del pensamiento alemán. Surgen así la *Quellengeschichte* (historia de las fuentes), la *Problemgeschichte* (historia del problema), la *Begriffsgeschichte* (historia

su propósito como exigente y laboriosa en su realización, fue puesta en marcha por investigadores alemanes de renombre en el siglo XIX.[2] Sigue vigente en nuestros días y su meta puede caracterizarse a grandes rasgos con la expresión de Hinske: «comprender a Kant desde dentro»[3]. Pero ¿cómo acometer esta tarea, si la obra de Kant se extiende a lo largo de casi 6 décadas? ¿Es posible reconstruir los pasos de este gran pensador, al menos los pasos decisivos? La situación se complica si tenemos en cuenta que la planificación de la edición canónica de las obras completas de Kant puesta en marcha en el año 1900 por Wilhelm Dilthey,[4] dio paso a la compilación y a la paulatina edición de todo tipo de materiales que directa o indirectamente remitiesen a este pensador. Se trata del conjunto del legado manuscrito (*handschriftlicher Nachlass*), integrado por documentos tan variopintos como las cartas, los apuntes de lecciones universitarias, las notas manuscritas de Kant (*Reflexiones*), etc.[5] Enseguida se comprendió que estos materiales eran altamente significativos, puesto que iluminaban claramente la comprensión de lo que, a partir de entonces, comenzó a conocerse con la restrictiva denominación de *Obras publicadas* (*Druckwerke*). Como muy bien ha señalado Hinske, los trazos de la evolución del pensamiento de Kant se dibujan de una manera diferente conforme va avanzando la publicación de los distintos apartados de la *Akademie-Ausgabe*, es decir, conforme van saliendo a la luz los diferentes tipos de fuentes.[6] Siguiendo esta pauta nos proponemos a continuación reconstruir el contexto en el que históricamente se forjó la división de la obra de Kant en dos grandes períodos. Ello ocurrió en los últimos años de la vida de Kant y tuvo que ver con la presentación al público de su obra en un momento en el que al anciano pensador le fue dado vislumbrar que su pensamiento realmente había hecho época.

---

conceptual) la *Wirkungsgeschichte* (historia efectual) y la *Universitätsgeschichte* (historia de la universidad), (cf. Vázquez Lobeiras, 2016).

[2] Fischer (1860), Paulsen (1875), Cohen (1873), Adickes (1887), etc.

[3] Hinske, 1994: 38.

[4] El prólogo de Dilthey indica explícitamente que la edición canónica de la obra de Kant fue concebida bajo la óptica de la *Entwicklungsgeschichte*. Cf. Dilthey, *Vorrede*, en: AA, 01: VIII.

[5] El interés de este tipo de materiales para la comprensión del devenir del pensamiento de Kant se había hecho patente ya con anterioridad, a raíz de la publicación de los mismos en ediciones parciales diversas. Cf. Vázquez Lobeiras, 2000: 23 (nota 57).

[6] Cf. Hinske, 1994: 32 y ss.

II. El origen de la división de la obra de Kant en período precrítico y período crítico: la labor editorial de Johann Heinrich Tieftrunk

A la hora de explicar la división en período crítico y período precrítico se acostumbra a tomar como referencia una famosa carta de Kant a Johann Heinrich Tieftrunk,[7] quién, en 1797, le había comunicado su deseo de preparar una edición de sus escritos menores. Kant concede su autorización con el siguiente matiz: «Por lo que respecta a su propuesta de reunión y edición de mis escritos breves, doy mi aprobación, pero no quisiera yo que se incluyesen escritos anteriores a 1770. Comenzaría pues con mi *Disertación: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma (...)*»[8]. Resulta obvio que Kant reconoce su pensamiento más genuinamente propio a partir de esta obra, que, sin lugar a dudas, representa una gran novedad y un punto de inflexión definitivo. Lo cierto es que únicamente a partir de este momento podemos hablar de idealismo trascendental. Pero el hecho es que Tieftrunk desoye la indicación de Kant. En su edición (miscelánea) que lleva por título *Imanuel* [*sic!*] *Kant's vermischte Schriften* (Halle [1]1799)[9] se incluyen progresivamente la mayoría de las obras previas a la *Disertación de 1770.*[10] Dado que los 3 primeros volúmenes ven

[7] Rosenkranz considera a Tieftrunk (1759-1837) miembro de la «escuela kantiana», es decir, como un seguidor de Kant de primera generación (cf. Rosenkranz, 1987: 253). Obtuvo una plaza de profesor en la Univ. de Halle en 1792. Se interesó en particular por la teología, realizó incursiones en la vida política, dirigió un periódico en Halle y llegó a concebir un curioso proyecto de depuración del lenguaje filosófico. Propone así la sustitución de términos latinos por términos germánicos: 'orientieren' pasaría a ser 'ostnen'. También reinterpreta términos genuinamente germánicos, 'Vernunft' pasaría a ser 'Emporkraft'... (cf. *ibid.*: 254).

[8] Las obras de Kant se citarán según la edición de la Academia (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften.* Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlín, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Gotinga. Berlín 1900 ss.). Los pasajes citados en este trabajo son traducidos directamente por la autora. El sistema de abreviaturas utilizado es el de la revista Kant-Studien. Aquí Briefe, AA 12: 208.

[9] La traducción al castellano de este título podría ser: *Miscelánea de escritos de Kant.*

[10] Campo, 1953: X (*Introduzione*). Se proporcionan aquí las referencias de estas obras utilizando las abreviaturas de los KS. En el primer volumen aparecen: GLK (1746), NTH (1755), GNVE (1756), DfS (1762), NG (1763). En el segundo volumen se encuentran: UD (1762), BDG (1762), GSE (1764), TG (1768). Aparece también MSI, junto con obras del período crítico y correspondencia con Lambert. Una edición posterior (Nikolovius, 1807), incorpora NLBR (1758), GAJFF (1760), VKK (1764), NEV (1766), GUGR (1768), FEV (1754), PND (1755), FBZE (1756), MonPh (1756), TW (1756), EACG (1757), VBO (1759), así como cartas y recensiones.

la luz en vida de Kant cabe preguntarse si finalmente y pese a la indicación contenida en la famosa carta, esta edición llegó a contar con su favor y connivencia. Todo parece indicar que así fue. El gran estudioso itäliano del período precrítico, Mariano Campo, indaga acerca de un posible cambio de opinión de Kant después de la carta de 1797. Como es sabido Kant planifica en esos años con la ayuda de amigos y discípulos, la publicación de los manuales de lógica, antropología en sentido pragmático y geografía física, con el fin de poner coto a la proliferación incontrolada de ediciones de obras que remiten a su pensamiento pero que no cuentan ni con su autorización ni con su supervisión.[11] Se encuentran en este caso tanto obras derivadas de apuntes de los cursos universitarios, como ciertos compendios precisamente de escritos breves, que constituyen proyectos editoriales análogos a los del propio Tieftrunk.[12] Frente a estas ediciones espúreas de obras reunidas, la de Tieftrunk se presenta al lector como la legítima, avalada por la amistad que dice profesar el editor al autor.[13] En la extensa introducción de Tieftrunk[14] aparece, además, la declaración — muy interesante — de que Kant ha tenido la intención de acometer por él mismo la edición de los llamados ahora «zerstreuten Schriften» (escritos diseminados).[15] Se refiere al conjunto de escritos más o menos breves que Kant ha producido por razones diversas, al margen de sus obras más originales e importantes y que a esas alturas del s. XVIII resultan de difícil localización. No hay constancia de que este proyecto editorial del anciano Kant vaya ligado, en principio, a distinción alguna entre período crítico y período precrítico. Lo que parece estar en juego es más bien la compilación de escritos considerados menores y, sobre todo, 'diseminados', es decir, textos que en un momento dado llegaron a ver la luz como letra impresa pero sin un soporte editorial suficientemente consistente, que sería lo que les debe ser restituido ahora. Aparte de este testimonio no existen más datos

11 Cf. Vázquez Lobeiras, 2000: 21.

12 Campo cita dos ediciones problemáticas: *Kant's frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften* (1795) indicando que el lugar de edición no es Linz, tal como aparece en la obra, sino Zeitz y el editor Webel. Y *Kants sämmtliche kleine Schriften nach der Zeitfolge geordnet* (1797-1798). En este caso en la obra figuran Königsberg y Leipzig como lugares de edición, aunque en realidad fue impresa en Jena, a cargo de Voigt. Cf. Campo, 1953: X (*Introduzione*, nota 5).

13 Cf. Tieftrunk, 1799: XIII (nota).

14 Traducimos al castellano el largo título del informe de 128 páginas que Tieftrunk antepone a la miscelánea de escritos de Kant, porque da idea de la intención del autor: *Informe preliminar del editor, que, junto con otras consideraciones, contiene algunos rasgos de la historia espiritual del autor, en particular a la vista de su paulatino avance hacia la filosofía trascendental.*

15 Cf. Tieftrunk, 1799: IX.

acerca del proyecto. Tieftrunk menciona expresamente la ocupación de Kant con la redacción de la *Metafísica de las Costumbres* (1797) e indica que el anciano profesor, en vista del apremio, ha delegado en él «tras supervisión propia del conjunto»[16] la edición de los escritos diseminados. Estas declaraciones de Tieftrunk ponen en entredicho la importancia que usualmente se ha dado a la frase de la *Carta del 13 del 10 de 1797*, acerca de la falta de identificación de Kant con los escritos anteriores a 1770, pero no la desmienten, toda vez que no se puede saber si Kant habría considerado el conjunto de 'escritos diseminados' bajo la óptica de una división entre los que precedieron a la *Disertación de 1770* y los que la sucedieron. Es preciso dejar constancia, sin embargo, de que el propio Tieftrunk da un paso decisivo y con criterio propio, aunque, por lo que parece, contando con la aprobación de Kant. Tieftrunk confiesa que, con el permiso de Kant, se ha tomado la libertad de adaptar la edición a los posibles «deseos de los lectores».[17] Es en este punto donde se perfila la distinción entre las obras del período precrítico y del período crítico. Tieftrunk retrata el panorama intelectual alemán de finales del s. XVIII, caracterizado por «un nuevo amanecer en la filosofía»[18] debido a la obra de Kant y explica la prometedora novedad que la metáfora sugiere, de un modo muy parecido a como el propio Kant lo hace en las páginas iniciales de los *Prolegómenos*. Lo que nadie había realizado antes y lo que Kant ofrece es una crítica «de la facultad cognoscitiva misma»,[19] en palabras de Tieftrunk, o, con más precisión, en palabras del propio Kant: una investigación que se nutre «de las fuentes de la razón misma».[20] Para realizar esta investigación de la 'razón pura' es necesario aislar[21] previamente dicha facultad y este es precisamente en gran logro de la *Disertación de 1770* y a la vez el gran rédito de la nueva teoría de la sensibilidad, radicalmente original, que se presenta en esta obra. El Kant crítico emerge en el momento en el que vislumbra el problema de la razón 'pura', es decir, en el momento en que se plantea en qué medida la razón puede, por sí misma, en completa independencia de la experiencia, acceder a algún tipo de conocimiento. Dicho problema de la razón pura es, *mutatis mutandis*, el problema mismo de la metafísica. El recién estrenado catedrático de Lógica y Metafísica

16 Ibid.: «nach eigener Übersicht des Ganzen».
17 Ibid.: X.
18 Ibid.: VII.
19 Ibid.
20 Prol, AA 04: 255.
21 Acerca de la extraordinaria importancia para la evolución de Kant de lo que podría llamarse programa kantiano del aislamiento de la razón, cf. Vázquez Lobeiras, 1998: 162 y ss.

de la Universidad de Königsberg acomete a partir de 1770 con toda decisión la investigación de la razón pura, dejando de lado la discusión de los productos intelectuales (tratados, doctrinas) que hasta entonces se podían considerar como 'metafísica'. Tal como señala muy lúcidamente Tieftrunk, la novedad aportada por Kant no se debe a una mera reforma de los conceptos doctrinales corrientes, sino a un completo cambio (*Umschwung*) del modo de hacer filosofía.[22] No se trata de una crítica de los sistemas existentes, sino de una crítica de la razón misma.[23] El extenso ensayo introductorio de Tieftrunk pone de manifiesto, por otra parte, que a finales de los años 90 el pensamiento de Kant ha vencido los obstáculos para su difusión: la gran novedad ha sido aceptada como tal, aunque esto no significa que cuente con la aprobación general. Tal como Tieftrunk indica, existen partidarios y detractores, pero lo que resulta innegable es el enorme interés que el pensamiento de Kant ha llegado a suscitar y el ferviente debate en torno al mismo que se vive en Alemania en torno al fin de siglo. Es precisamente este interés generalizado el que anima a Tieftrunk a publicar las 'obras diseminadas', pero con una mirada que finalmente se dirige con particular atención a las obras anteriores a la *Disertación de 1770*, buscando en ellas, en primera instancia, una comprensión immanente del desarrollo de su pensamiento. Estas obras deben servir, según Tieftrunk, para identificar las semillas de la originalidad de Kant.[24] Contrapone de este modo un primer período de «búsqueda y hallazgo» (*des Suchens und Findens*) al período de «claridad y acabamiento» (*Klarheit und Vollendung*).[25]

No se habla aquí todavía de 'evolución' (*Entwicklung*) del pensamiento del autor, sino de su «historia espiritual» (*Geistesgeschichte*),[26] pero se trata de una primera aportación a la sugestiva tarea de comprender a Kant «desde dentro».[27] La maduración del punto de vista histórico-evolutivo tiene lugar más adelante, avanzado ya el s. XIX,[28] y acompaña al intento de desvincular a Kant de la gran corriente que se lo había apropiado: el idealismo alemán, para restituir la

22 Cf. Tieftrunk, 1799: VII.
23 Cf. Ibid.
24 Cf. Ibid.: VIII.
25 Cf. Ibid.: X.
26 Cf. Ibid.: I.
27 Cf. *supra* nota 3.
28 Acerca de la envergadura del programa de la historia evolutiva del pensamiento de Kant cf. Stark, 1993: 67. Nombres tan destacados como Dilthey (1902), Fischer (1860), Cohen (1873), Paulsen (1875), Lehman (1967) o Hinske (1970) se involucran en el intento de establecer los parámetros de la *Entwicklungsgeschichte*, cf. Vázquez Lobeiras, 1998: 65 (nota 184).

posibilidad de una comprensión del mismo ligada a su propio tiempo (*Aufklärung*) e incluso a su biografía. Al lado de la figura del gran pensador epocal, se perfila de este modo la figura más modesta pero decisiva del profesor universitario. En lugar del Kant predecesor de los románticos se vislumbra al crítico que hace balance del panorama intelectual que le precedió y lleva a la ilustración alemana a una de sus grandes cumbres.[29] El enfoque histórico-evolutivo constituye una de las cristalizaciones del famoso lema *Zurück zu Kant*![30] Casi dos siglos y medio más tarde constatamos la vigencia de dicho enfoque, pero también sus profundas modificaciones, dirigidas en su mayoría a paliar la visión de una posible evolución lineal del pensamiento de Kant. La progresiva incorporación de nuevas fuentes, la profundización en la interpretación de las diversas obras y la incorporación de un mayor número de investigadores a la discusión, hace que la imagen actual generalmente compartida sea la de un Kant que avanza pero también retrocede, que desarrolla doctrinas diversas en diversas direcciones, a veces con continuidad pero también con discontinuidad y que experimenta, incluso, auténticos vuelcos (*Umkippungen*) o convulsiones (*Umwälzungen*).[31] En definitiva, como apunta Werner Stark, una investigación desde el punto de vista histórico-evolutivo debe evitar en todo momento caer en la sustantivación metafísica de un ente ideal como como podría ser 'el pensamiento de Kant'.[32] De lo que se trata es de ponerse con sobriedad manos a la obra para la comprensión de textos, conceptos, doctrinas y contextos ...

III. El período precrítico: Kant antes de Kant

La división en período precrítico y período crítico (antes y después de 1770) no es la única que ha sido ensayada a la hora del trazar las líneas maestras de la evolución —o simplemente de la actividad— del pensamiento de Kant. Lewis White Beck señala, p. ej., el intervalo entre 1769-1772, como un momento de maduración repentina[33] que pondría en entredicho la división tradicional y la consideración de la *Dissertatio de 1770* como una «magic dividing line».[34] La anotación manuscrita de Kant correspondiente a la *Refl. 5037*: «El año 1769

[29] La otra cima está reservada para Lessing, en mi modesta opinión.

[30] El libro de Liebmann (1865) finaliza con la exhortación *Zurück zu Kant!* (¡Vuelta a Kant!), que se convertirá en emblema de la oposición del neokantianismo al idealismo alemán.

[31] Cf. Hinske, 1970: 12; Tonelli, 1963.

[32] Cf. Stark, 1993: 9.

[33] Cf. Beck, 1969: 439.

[34] Ibid.: 438.

me dio una gran luz»[35] se cita y se discute una y otra vez.[36] El asunto es complejo y la bibliografía ingente. En lo que sigue optamos por presentar una caracterización somera del período precrítico, tanto en lo que tiene de específico como en lo que se puede considerar como común y vinculante con el período crítico. Si hubiese que destacar un rasgo decisivo del pensamiento de Kant en su conjunto sería, sin duda, su irenismo,[37] es decir, la voluntad explícita de mediar en las grandes disputas intelectuales de su tiempo, en especial en las ocasionadas por las contradicciones entre la ciencia y la metafísica o bien entre diversos modelos de pensamiento metafísico. Esta preocupación debe ser comprendida sobre el trasfondo de lo que podríamos considerar como una principal línea de fuerza del pensamiento moderno, desde Descartes hasta Hegel: la construcción de un sistema universal del conocimiento. Lo que está en juego en última instancia es el problema de la unidad de la razón. Dicho problema se plantea con Descartes y él mismo proporciona una primera solución brillante: la unidad de los saberes y de la razón vendría garantizada por el método matemático. La metafísica, como conocimiento de los primeros principios, debe proporcionar el fundamento de todo el sistema. Pero el decurso tanto de la filosofía como de las diversas ciencias en la modernidad, que recibe de Descartes un impulso decisivo, no tardará en convertir la solución cartesiana en un problema. Visto desde la óptica del ambiente intelectual de Kant, el problema de la unidad de la razón se verá agudizado por los siguientes factores: las contribuciones de Leibniz tanto a la metafísica como a la física de su tiempo, el intento emprendido por Wolff de reducir las ricas posiciones leibnizianas a la rigidez de un método matemático *more cartesiano* muy simplificado, y, por último, como gran hito, la física de Newton, que presenta a la razón felizmente ligada a la experiencia. La mediación a la que el irenismo de Kant aspira, no es tanto una mediación entre doctrinas, como entre un conjunto de saberes que han entrado en una dinámica de intenso desarrollo, definición y a la vez de convergencia-divergencia o de polarización y unidad.[38] Junto a la física y a la metafísica, la matemática desempeña un papel muy relevante y complejo, que se perfila de dos modos difícilmente compatibles: por una parte como eficaz instrumento en el ámbito específico del conocimiento físico

[35] Refl, AA 18: 69.

[36] Hay división de opiniones acerca de si la «gran luz» provino de Hume o se debió al descubrimiento del problema de la antinomia, cf. Vázquez Lobeiras (1994).

[37] Suscribo con énfasis lo que ha señalado al respecto Hinske, 1979: 78.

[38] En este sentido resulta muy útil la investigación realizada por Arana (1982).

y por otro como método universal de la razón, ligado por tanto, a la posibilidad misma de la metafísica. Matemáticas, física, metafísica ... esta última con sus corolarios teológicos y morales, especialmente irrenunciables en el ambiente intelectual de la ilustración alemana ... El sueño cartesiano de unidad de la razón da paso en el s. XVIII al conflicto de los saberes, que paulatinamente se concretará en una disputa sobre el método y que, en definitiva, obligará a profundizar en la cuestión de las distintas modalidades de conocimiento y sus fuentes. La somera mirada que podemos dirigir en este breve marco a las obras del período precrítico de Kant pone de manifiesto que todos estos problemas están presentes en la mente del filósofo y en todos y cada uno de ellos se encuentran motivos evolutivos en torno a conceptos tan importantes como fuerza, sustancia, análisis, síntesis, posibilidad, existencia, causalidad, espacio, nociones simples, la existencia de Dios, la libertad ... Pero el talante irénico de Kant, su interés por examinar posiciones en conflicto, parece estar ligado en todo momento a una preocupación fundamental ¿qué destino le está reservado a la metafísica? Todo parece indicar que nos hallamos, en este punto, con el motor evolutivo fundamental de Kant, más allá de la periodización de su obra, así de Vleeschauwer: «la búsqueda constante del fundamento metodológico de la metafísica, da a su carrera su unidad durable y su convergencia total».[39]

En su primer escrito *Pensamientos acerca de la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1746). Kant, que cuenta por entonces veintidós años de edad y no ha concluído todavía sus estudios universitarios, interviene en la controversia acerca de la interpretación cartesiana y leibniziana de la noción de fuerza. Tanto Descartes como Leibniz caracterizan esta noción condicionados por supuestos metafísicos, en el caso de Descartes por la extensionalidad y en el caso de Leibniz por la noción no-espacial de sustancia. Es precisamente la dependencia metafísica en ambos casos lo que parece atraer la atención del joven Kant, aunque en realidad la controversia va a ser superada por la dirección claramente fenomenista que imprime Newton a la investigación de la naturaleza.[40] El irenismo se pone ya explícitamente de manifiesto en este escrito: «Cuando hombres de buen entendimiento [...] afirman opiniones totalmente contrarias, viene siendo conforme a la lógica de la probabilidad orientar la aten-

39 De Vleeschauwer, 1962: 10.

40 Cf. Arana, 1982: 44-45. Acerca de la presencia de Newton en esta obra cf. Ibid.: 47.

ción sobre todo hacia una cierta proposición intermedia, que de algún modo haga justicia a ambos partidos».[41]

El rigor de este incipiente filósofo se refleja asimismo en su preocupación por el método. Al finalizar sus estudios universitarios ejerce como preceptor en casas pudientes de los alrededores de Königsberg y se forja un nombre con nuevas publicaciones. En las obras dedicadas a cuestiones cosmogónicas, físicas y geológicas[42] defiende claramente el método de la ciencia natural newtoniana pero a la vez trata de buscar la compatibilidad del mismo con planteamientos de orden filosófico (ontología, teodicea) derivados de la cosmología leibniziano-wolffiana.[43] Si bien su interés por la ciencia natural cristaliza en logros tan destacables como la formulación de la teoría sobre la formación del universo que posteriormente se conocerá como hipótesis de Kant-Laplace, sus investigaciones, valoradas en conjunto, apuntan claramente a la continuidad entre la física y la metafísica y por lo tanto a la unidad del conocimiento.

De cara a la posterior evolución del pensamiento de Kant cabe destacar el escrito académico de 1757 *Nova Dilucidatio*.[44] En línea antiwolffiana considera necesario distinguir entre la razón (*Grund*) de la verdad de una proposición y la razón de la existencia de una cosa. La clara tendencia a la separación entre el orden lógico y el real se pone de manifiesto en esta obra también en la crítica que Kant hace del argumento ontológico y se constata, en general, la emergencia del enfoque epistemológico en virtud de la influencia de Crusius.[45] Aflora asimismo en esta obra el problema de la libertad, que constituye la motivación de Crusius para la distinción entre el orden lógico y el existencial.[46]

Luego de su etapa como preceptor, la incorporación de Kant a la docencia universitaria en 1755 coincide con un suceso que conmocionó a Europa: el terremoto de Lisboa a finales de ese mismo

[41] GSK, AA 01: 32.

[42] *Investigación de la cuestión formulada por la Real Academia de las Ciencias de Berlín para la obtención del premio del año en curso acerca de si la Tierra experimenta algún cambio en su movimiento de rotación* (1754), *La cuestión acerca de si la Tierra envejece considerada desde un punto de vista físico* (1754), *Sobre el fuego* (1755), *Historia natural general y teoría del cielo, o ensayo acerca de la constitución y el origen mecánico de todo el universo tratado de acuerdo con principios newtonianos* (1755).

[43] Cf. Arana, 1982: 66.

[44] Según Torretti, 1980: 41, se trataría de un primer paso decisivo hacia el futuro criticismo. Cf. tambien Arana, 1982: 93 (nota 82).

[45] Cf. Ibid.: 80 y ss.

[46] Cf. PND, AA 01: 395 y ss.

año. Kant se pronuncia sobre el asunto[47] y aprovecha la ocasión para combatir las explicaciones basadas en la fantasía y la superstición: se va perfilando públicamente el perfil del gran valedor de la razón ilustrada. El espíritu irénico continúa presente incluso en el título de obras como la *Monadología física* (1756). Una vez más Kant revisa posiciones contrapuestas, derivadas por una parte de Descartes-Newton y por otra de Leibniz-Wolff.[48] El debate gira en torno a cuestiones como la divisibilidad infinita del espacio, la posibilidad del vacío o el problema de la acción a distancia. La aportación más significativa de esta obra tal vez estribe en el esfuerzo realizado en pos de la definición de los conceptos[49] y del deslinde entre el ámbito físico y el metafísico. El subtítulo de la obra *Monadología física, que contiene un primer ejemplo del uso conjunto de la metafísica y la geometría en la filosofía natural*, deja claro que la unidad de la razón sigue siendo una preocupación principal de Kant. Tal vez sea este el motivo por el cual Kant descuida en este momento el descenso a la experiencia como pieza fundamental de la armazón epistemológica de la ciencia natural.[50]

Pero el espíritu de Kant dista mucho de estar volcado en la dirección del dogmatismo. Su interés por el conocimiento empírico se pone de manifiesto, p. ej., en escritos como las *Nuevas anotaciones para explicar la teoría de los vientos* (1756) o en el *Anuncio de lecciones de Geografía Física* (1757). Los anuncios de lecciones universitarias, realizados con el fin de presentar los cursos y captar alumnos,[51] son un ejemplo patente del dinamismo intelectual de Kant y del espíritu con que asumía su tarea docente. Cada uno de ellos contiene *in nuce* un proyecto de investigación y destacan, en general, por el vanguardismo de sus formulaciones. En el caso de la geografía física, Kant marca con el mencionado anuncio el hito de ofrecer por primera vez en la universidad cursos de esta materia, que, junto con la antropología en sentido pragmático, cuya docencia universitaria también fue inaugu-

47 En el semanario local *Wochentliche Königsbergische Frag— und Anzeigungs-Nachrichten*, publica un primer ensayo titulado *De las causas de los terremotos con ocasión de la calamidad que hacia finales del año pasado asoló a los países occidentales de Europa*. Le siguen un par de escritos más sobre esta temática. Existen traducciones al castellano consignadas en el útil repositorio creado por Narangon (2006).

48 El panorama es más complejo, la discusión no remite tanto a los pensadores nombrados como a sus seguidores, cf. Ibid.: 97.

49 Cf. Ibid.: 102.

50 Tal como señala Arana, la ciencia de la naturaleza queda reducida en esta obra prácticamente a la matemática pura, cf. Ibid., 103.

51 Recuérdese que Kant está en su etapa de *Privatdozent* y sus ingresos dependen del número de alumnos matriculados en sus cursos.

rada por Kant, constituye una rama del saber de base observacional y de orientación decididamente práctica. En ambos casos se trata de sentar la base de los conocimientos mundanos (*Weltkenntnisse*) necesarios para la interacción humana.[52] El anuncio de lecciones titulado *Nueva concepción del movimiento y el reposo* (1758) se encuentra estrechamente ligado a las preocupaciones de la *Monadología física*, si bien refleja una sutil aproximación de Kant al fenomenismo y un distanciamiento de los planteamientos monadológicos al hilo de la discusión de los principios de inercia y continuidad.[53] También el opúsculo titulado *Consideraciones sobre el optimismo* (1758) es un anuncio de lecciones, que presenta continuidad con el escrito sobre el terremoto de Lisboa y que se caracteriza por una vuelta a las posiciones racionalistas, ahora de la mano de una teodicea pensada en alianza con el sentido común.[54] El anuncio titulado *Sobre la falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* (1762) contiene una crítica a la silogística tradicional y presenta además una posición profundamente innovadora con respecto a la lógica de la tradición moderna. Kant desplaza el epicentro de la lógica de la doctrina del concepto a la doctrina del juicio, lo que anticipa claramente la concepción del Kant maduro.[55] El *Aviso sobre la organización de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766* constituye un compendio de las intenciones pedagógicas de Kant, profundamente ligadas al espíritu de la ilustración. Aparece aquí la famosa distinción entre aprender filosofía y aprender a filosofar.[56] La filosofia va ligada consustancialmente al pensamiento autónomo. Pensar por uno mismo, liberarse de los prejuicios y de la sujeción a la autoridad, ejercitar la racionalidad, son las grandes divisas de la ilustración que Kant reivindica a través de esas consignas.

En el bienio 1763-1764 se concentran tres escritos estrechamente ligados,[57] que atestiguan el intenso forcejeo de Kant con las posiciones racionalistas sin que le sea posible todavía abrirse un camino propio. El *Ensayo para introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía* (1763) profundiza en la separación entre los ámbitos lógico y real a partir de una reflexión sobre la diferencia entre la mera contraposición lógica y la oposición real, ejemplificada esta última

[52] Una buena explicación de la noción kantiana de conocimientos mundanos y de su función se encuentra en Zanella (2015).

[53] Cf. Arana, 1982: 107-108.

[54] Cf. Ibid.: 116.

[55] Cf. Vázquez Lobeiras, 1998: 97.

[56] Cf. NEV, AA 02: 306.

[57] El orden de redacción ha sido ampliamente discutido, cf. Arana, 1982: 123 y ss.

mediante el concepto matemático de magnitud negativa. Paralelamente Kant analiza la distinción entre fundamento lógico (*logischer Grund*) y fundamento real (*Realgrund*) y en este punto se abre paso la discusión sobre la causalidad: otro de los grandes motivos evolutivos del pensamiento de Kant.[58] En *El único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios* (1763) Kant acomete una doble tarea: por una parte el examen crítico de los argumentos que sostienen las pruebas tradicionales de la existencia de Dios (ontológicas, cosmológicas y fisicoteológicas) y por otra parte la sin duda audaz tarea de proporcionar él mismo la única prueba válida. Parece volver al terreno del racionalismo wolffiano cuando declara, al inicio del escrito, que fía su éxito, no sin prevenciones, a la aplicación del método.[59] La definición precisa de conceptos característica de este método le permitirá establecer distinciones de enorme alcance, que le llevan a la conocida escisión entre los conceptos de posibilidad y existencia: «Así, en la mera posibilidad no se pone la cosa misma, sino meras relaciones de algo con algo conforme al principio de contradicción y queda claro que la existencia no es propiamente ningún predicado de cosa alguna.»[60] Pero la contundencia de este pasaje, que para muchos representa el establecimiento por parte de Kant de la diferencia insalvable entre lo meramente pensable y lo cognoscible y, por lo tanto, el reconocimiento claro de los límites del racionalismo, se ve mitigada en este escrito por la nueva ligazón que Kant establece entre la posibilidad y la existencia en el concepto de 'existencia absolutamente necesaria', que constituye el epicentro de su prueba de la existencia de Dios: «... si suprimo toda existencia en general y con esto se elimina el último fundamento real de todo lo pensable, desaparece igualmente toda posibilidad y no queda ya nada pensable.»[61] Poco tiempo después, en el escrito titulado *Investigación acerca de la claridad de los principios de la teología natural y la moral* (1764) Kant da pasos decisivos al fijar por primera vez las diferencias de orden metodológico entre las matemáticas y la filosofía. Mientras que las matemáticas construyen arbitrariamente sus conceptos por medio de definiciones sintéticas, la filosofía, que tiene que explicar el conjunto de lo real, parte de conceptos dados que deben ser sometidos a análisis hasta encontrar sus componentes más simples. En este contexto la metafísica aparece definida como «una filosofía sobre los primeros fundamentos de

58 Cf. NG, AA 02: 202, cf. Navarro Cordón, 1974: 89 y ss. Acerca de la trascendencia del descubrimiento de la oposición real en relación con la prueba ontológica de la existencia de Dios, cf. Torretti, 1980: 43 ss.

59 Cf. BDG, AA 02: 71.

60 Ibid.: 75.

61 Ibid.: 82.

nuestro conocimiento».[62] A partir de este momento Kant se halla en posesión de un proyecto que puede considerarse como de «metafísica analítica»,[63] siendo el objeto de análisis ni más ni menos que «la experiencia interna».[64] En este bienio tan fructífero se produce también la influencia de Rousseau, decisiva para la evolución del pensamiento moral de Kant, que se pone de manifiesto tanto en la *Investigación acerca de la claridad* como en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764).

La ruptura con la universalidad del método matemático es considerada como uno de los grandes logros del período precrítico y hace de la *Investigación acerca de la claridad*, un escrito especialmente relevante. De no haber existido el Kant crítico, el joven profesor de Königsberg habría pasado a la historia de la filosofía como un destacado antiwolffiano. Pero su ruptura con el racionalismo escolar no se consumará plenamente hasta que no entre de lleno en su camino propio. Que se trata de un tránsito difícil lo pone de manifiesto el tono irónico, casi sarcástico, de los *Sueños de un visionario* (1766). Se ha llegado a identificar este escrito con un momento de «empirismo radical»[65] en Kant y, ciertamente, la noción de experiencia ocupa aquí un lugar central, adquiriendo un significado muy distinto al que presenta en la *Investigación acerca de la claridad*. Kant llega a la conclusión de que las nociones últimas e indivisibles que se deben alcanzar en el ámbito de la metafísica por medio del análisis solo pueden justificarse en última instancia por la experiencia: «Pues en las relaciones de causa-efecto y de sustancia-accidente, la filosofía sirve inicialmente para descomponer los fenómenos enrevesados y llevarlos a representaciones más simples. Pero cuando finalmente

[62] UD, AA 02: 283.

[63] Cf. Vázquez Lobeiras, 1998: 180.

[64] Al divergir de la matemática, la metafísica se aproxima decididamente a la ciencia natural newtoniana. En ambos casos se trata de encontrar principios que permitan ordenar claramente la experiencia, en un caso la experiencia externa y en otro la experiencia de la conciencia: «El auténtico método de la metafísica es en el fondo el mismo que Newton introduce en la ciencia de la naturaleza y que tuvo allí resultados tan útiles [...] buscad, mediante una segura experiencia interna, esto es, mediante una conciencia inmediata y evidente, aquellas notas que ciertamente están en el concepto de cualquier cualidad general, y aun cuando no conozcáis de inmediato toda la esencia del asunto, podréis serviros de la misma con seguridad para inferir mucho a partir de ahí de la cosa» (UD, AA 02: 286). Respecto a este pasaje, cf. la interesante apreciación de Navarro Cordón, 1974, 95: «Ha sido la «philosophia experimentalis» y no Hume quien ha apartado a Kant del método deductivo wolffiano como el propio de la metafísica». Cf. también Arana, 1982: 163.

[65] Cf. Villacañas Berlanga, 1980: 45.

se llega a las relaciones fundamentales, entonces la tarea filosófica toca a su fin y es imposible alcanzar nunca mediante la razón cómo algo puede ser una causa o tener una fuerza, sino que estas relaciones tienen que ser extraídas únicamente de la experiencia».[66] Visto desde el período precrítico este escrito supone el fracaso del incipiente programa kantiano de metafísica analítica, se trataría, por tanto, de un escrito de retractación. Visto en cambio desde el período crítico se contienen aquí planteamientos tan sugestivos como la redefinición de la metafísica como «ciencia de los límites de la razón humana»,[67] aunque en estos momentos es la experiencia la que pone el límite a la razón y no la razón la que reconoce sus propios límites.[68]

El último escrito antes de la *Disertación de 1770* es el de 1768 titulado *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio.* Se investiga aquí la naturaleza del espacio, uno de los conceptos más discutidos en la época a raíz de las divergencias al respecto entre Descartes, Leibniz y Newton. El opúsculo es coherente con el reciente predominio del problema de la experiencia. Pese a su brevedad se contiene en el mismo un hallazgo de enorme importancia: la diferencia entre las regiones del espacio (derecha, izquierda, etc.) no se puede esclarecer mediante determinaciones conceptuales. Los objetos simétricos son idénticos en el concepto, sus diferencias se fundan únicamente en sus posiciones relativas en el espacio. El resultado principal del escrito es negativo: la representación de las cosas en el espacio no obedece a parámetros intelectuales. Dos años más tarde, en la *Dissertatio de 1770,* el espacio y con él la geometría, al que se suma el tiempo y con él la aritmética, proporcionan las piezas maestras de la nueva teoría de la sensibilidad, que abre paso al idealismo trascendental. Espacio y tiempo son formas a priori de la sensibilidad e intuiciones puras, es decir, son un tipo de representación completamente heterogénea respecto al concepto. En virtud de la nueva teoría de la sensibilidad, la cuestión de las matemáticas queda zanjada de una manera completamente original: las matemáticas son conocimiento sensible puro. La física constituye, por su parte, un tipo de conocimiento sensible-fenoménico. Y la metafísica aparece ahora como conocimiento inteligible puro. Pero no corresponde aquí comentar lo que esto significa, pues nos adentraríamos de lleno en el período crítico. Algo ha ocurrido, probablemente en el año 1769, que sirve como detonante de las grandes novedades de la *Dissertación de 1770.* O tal vez se trate, simplemente, de un nuevo volcado, de un pre-

66 TG, AA 02: 370.
67 Ibid.: 368.
68 Cf. Navarro Cordón, 1974: 104.

cipitado compuesto con los mismos elementos que han estado presentes a lo largo de todo el periodo precrítico: el carácter, el método y la compatibilidad de los saberes, con el problema de la metafísica como cuestión fundamental. Kant ha echado los dados: ganarse a sí mismo la partida le llevará lo suyo. En 1781 aparece la *Crítica de la Razón Pura*, luego de una larga e intensamente creativa década silenciosa.

Bibliografía

Adickes, E. (1887): *Kant Systematik als systembildender Factor [sic!]*, Berlin, Salewski.

Arana, J. (1982): *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Univ. de Sevilla.

Beck, L. W. (1969): *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge, Massachusetts, Harward Univesity Press.

Cohen, H. (1873): *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus*, Berlín, Harrwitz &: Gossmann.

Campo, M. (1953): *La genesi del criticismo kantiano*, Varesse, Magenta Editrice.

De Vleeschauwer, H. J. (1962): *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Dilthey, W. (1902): *Vorrede*, en: AA, 01: V-XV. Berlín-Leipzig, de Gruyter.

Fischer, K. (1860): *Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Teil: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*, en *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. 4, Heidelberg, 1860.

Hinske, N. (1970): *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Stuttgart— Berlín — Colonia — Maguncia, Kohlhammer.

— (1994): «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», in: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, E. W. Orth — H. Holzey (eds.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 31-43.

Kant, I. (1900 ss.): *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlín, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín, de Gruyter (= AA).

Lehman, G. (1967): «Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen», in *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, Olms, pp. 144-158.

Liebmann, O. (1865): *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, Carl Schober.

Narangon, S. (2006): *Kant in the Classroom*, Manchester, Manchester University.

https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Helps/KantsWritingsTranslations.htm (15.05.2021).

Navarro Cordón, J. M. (1974): «Método y metafísica en el Kant precrítico», Anales del Seminario de Metafísica 9: 75-122.

Paulsen, F. (1875): *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie*, Leipzig, Fuess Verlag.

ROSENKRANZ, K. (1987): *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Berlín, Akademie-Verlag.

STARK, W. (1993): *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Berlín, Akademie-Verlag.

TIEFTRUNK, J. H. (1799): *Vorbericht des Herausgebers welcher nebst andern Bemerkungen einige Züge zur Geistesgeschichte des Verfassers besonders in Ansehung der allmähligen Emporarbeitung desselben zur Transzendentalphilosophie enthält*, en Kant (1799) *Imanuel* [*sic!*] *Kant's vermischte Schriften*, Halle, Renger.

TONELLI, G. (1963): «Die Umwälzung von 1769 bei Kant», Kant-Studien 54: 369-375.

TORRETTI, R. (1980): *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas.

VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. (1994): «Nueva propuesta para una lectura genética de la obra de Kant» en Daimon 8: 189-194.

— (1998): *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, Fráncfort del Meno, Peter Lang.

— (2000): *Estudio Preliminar*, en Kant, *Lógica acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*, Madrid, Akal.

— (201 «Historiografía y filología kantiana ¿una tradición ajena al kantismo en español?» en R. V. Orden Jiménez — J. M. Navarro Cordón — R. Rovira (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Biblioteca Nueva, Madrid: 413-430.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1980): *La formación de la Crítica de la Razón Pura*, Valencia, Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía.

ZANELLA, D. C. (2015): «A filosofia cosmopolita de Immanuel Kant», Studia Kantiana 18: 69-85.

Noción, sentido y ubicación sistemática de la ciencia en el itinerario filosófico de Kant

PEDRO JESÚS TERUEL
Universitat de València [1]

> Soy, por inclinación propia, un investigador. Siento toda la sed de conocimiento y la inquietud que anhela ir más allá, así como la satisfacción con cada avance. Hubo un tiempo cuando creía que sólo esto podía hacer honor a la Humanidad y despreciaba al vulgo que nada sabe. Rousseau me ha puesto en el buen camino. Esa cegadora predilección desaparece; aprendo a honrar a los seres humanos y me antojaría a mí mismo menos útil que el trabajador común si no creyese que esta consideración puede conferir a todas las demás el valor de restablecer los derechos de la Humanidad. (Kant: *Bemerkungen zu* GSE, AA 20: 44)

La ciencia ocupa un lugar central y vertebrador en la evolución del pensamiento kantiano. Lo hace como *humus* del terreno especulativo del que germina tanto la obra precrítica como el viraje crítico; también, como objeto sustantivo de la reflexión. A lo largo de toda su vida, Kant siguió con pasión los desarrollos científicos de su tiempo; en distintas ocasiones y de diversas maneras participó en ellos con la pasión propia del investigador. Consideró que la ciencia debía ser un patrimonio difusivo, y que había de acompañar la lucha —propia de un siglo llamado a la Ilustración— contra la superstición y el prejuicio.

Esa centralidad de la ciencia como *humus* formativo, objeto filosófico y horizonte político constituye, en cierto sentido, la cara y la cruz del pensar kantiano. Por un lado, le otorga fuerza y concreción,

[1] El presente capítulo ha recibido el apoyo del proyecto de investigación científica y desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España, y forma parte de las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat valenciana. Las traducciones son propias.

integra su obra en el magnífico despliegue del trabajo humano en torno a la explicación del mundo. Por otro, la estrecha conexión entre el enfoque científico y los modos que adopta la filosofía kantiana en su desarrollo agudiza la tensión, típicamente moderna, entre la búsqueda de una comprensión comprehensiva de lo humano y la tendencia hacia modelos explicativos modelados según lógicas reduccionistas. En dicha tensión, los esfuerzos de Kant por distinguir el plano trascendental de los respectivos niveles de objetivación de las ciencias fueron profundos y sostenidos. La filosofía posterior, desde los autores del idealismo alemán hasta la escuela de Fráncfort del Meno, pasando por la recepción en los distintos tipos de neokantismo, hereda las líneas de tensión que brotan de dichos esfuerzos.

Nuestro abordaje abarcará cuatro momentos. En el primero, hasta 1747, mostraremos la relevancia de la ciencia en los años de formación de Kant. Seguidamente expondremos el modo en que ciencia y filosofía se conjugan en la obra precrítica, haciendo hincapié en la década de los cincuenta y de los sesenta. En el tercer apartado, a partir de 1781, nos ocuparemos de la obra crítica, centrándonos en la *Crítica de la Razón Pura*, los *Principios metafísicos de la ciencia natural* y la *Crítica del juicio*. Finalmente, aludiremos al contacto de Kant con horizontes de investigación pioneros a los que quiso contribuir.

La relación de Kant con las ciencias sólo se ha convertido en tema sustantivo de estudio a partir de las últimas décadas del siglo XX.[2] Las páginas que siguen nos permitirán obtener una perspectiva que contribuye a arrojar nueva luz sobre el talante del filósofo de Königsberg. A pesar de las limitaciones propias de la época y de su propio bagaje, Kant logró una perspectiva coherente sobre el hecho científico. Dicha perspectiva resulta hoy de utilidad a la hora, por un lado, de establecer criterios de demarcación; por otro, de evitar reduccionismos ontológicos en la interpretación filosófica de la ciencia.

I. Años de formación[3]

A partir del 24 de septiembre de 1740, el paso de Kant por la Universidad de Königsberg trajo consigo una no desdeñable inmersión en métodos y temáticas propios de la ciencia natural del momento. El interés que le suscitaron las cuestiones relativas a los fenómenos

[2] En este sentido cabe destacar obras colectivas como *Kant and the Sciences*, *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science* y *Kant y las ciencias*, así como la entrada dedicada en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Watkins, 2001; Friedman, 2006; Teruel, 2011a; Watkins / Stan, 2014).

[3] Como introducción a los años de formación de Kant, cf. Kühn, 2001a, segundo capítulo; Watkins, 2001b.

cósmicos o a la metodología experimental dejó huella indeleble en las inquietudes del joven estudiante.

La formación recibida en la Albertina exhibe el sesgo típicamente binario de la ciencia del momento. Por un lado, muestra una permeabilidad hacia la observación empírica y su configuración explicativa en moldes matemático-geométricos —las galileanas *sensate esperienze* y *geometriche dimostrazioni*[4]— que se dirige preferentemente hacia fenómenos del mundo inerte: desde la astronomía y la meteorología hasta la geodinámica. En paralelo, toda una generación de herederos intelectuales de Herman Boerhaave —desde Albrecht von Haller hasta Johann August Unzer— orientaba sus esfuerzos hacia la explicación científico-natural de los fenómenos de la vida.

Por otra parte, dicho abordaje empírico-experimental y geométrico-matemático se recorta sobre el trasfondo de una sistematización impregnada de metafísica. La ausencia de solución de continuidad entre lo físico y lo metafísico conlleva la inclusión en el *corpus* científico-natural de una vertiente sobrenatural a la que pertenece la doctrina sobre Dios, el mundo como totalidad y el alma: las tres ontologías especiales de Christian Wolff (teología, cosmología y psicología racionales). Para un wolffiano, como Alexander Gottlieb Baumgarten, tanto la cosmología y la psicología racionales como la teología son ciencia (*Wissenschaft*, *scientia*); así se expone en el manual de metafísica que el propio Kant emplearía en sus clases.[5] Se trata del sentido lato del término, equiparado a «saber»; también la metafísica y la ontología son ciencia.[6] No sucede así en aquellas tendencias que rechazan el carácter apodíctico del conocimiento apriórico, como el empirismo inglés o el escepticismo en general. Ahora bien, la Albertina se alinea en la tendencia metafísico-dogmática propia del racionalismo ecléctico; en particular, tras el retorno público del bando wolffiano a raíz de la llegada, en 1731, de Franz Albert Schulz (quien dos años después sería nombrado director del Collegium Fridericianum, donde Kant recibiría su formación escolar).

En este marco se entiende cómo la fascinación de Kant por la ciencia natural y sus hallazgos experimentales se produjo en un marco intelectual y académico profundamente marcado por la metafísica. Dicho contacto tuvo lugar, señaladamente, gracias a las lecciones de Johann Gottfried Teske —acompañadas de notable aparato experimental— sobre la electricidad, a las que probablemente asistió en los primeros semestres. Teske producía en laboratorio reacciones

[4] Galilei, 1615: 312, 313, 316 (...).
[5] Cf. Baumgarten, AA 17: 103, 130, 157.
[6] Cf. Id., AA 17: 23, 24.

eléctricas, cuya naturaleza consideraba idéntica a la del relámpago; la tesis de grado de Kant, cuyo objeto era el fuego, reflejaría el rango de cuestiones tratadas en esas clases y testimoniaría la fascinación que hubieron de despertar en él.

En 1744, la observación de un cometa cuya reaparición había sido predicha por Martin Knutzen —aunque en realidad, como mostró Leonhard Euler, fuese uno distinto— tuvo considerable eco y popularizó los asuntos relacionados con la cosmología.[7] Knutzen era entonces un joven profesor en la Albertina —también discípulo de Teske— y, según Ludwig Ernst Borowski, fue el que ejerció más profunda influencia en Kant.[8] Su deslumbramiento por dichos fenómenos se trasluce en la inclinación juvenil hacia las investigaciones cosmológicas, que desembocaría en su obra sobre la historia natural.

Kant empezaría por aquel entonces a adquirir los volúmenes que engrosarían su biblioteca personal, muy parca hasta su ingreso en el funcionariado. A ella se incorporó bien pronto, como préstamo de Knutzen, la obra de Isaac Newton.[9] (Más adelante, él mismo adquiriría un ejemplar de los *Philosophia naturalis principia mathematica*, que anotaría en numerosas páginas, y del tratado newtoniano de óptica.[10]) A mediados de los años cuarenta, un jovencísimo Kant se sentía ya fuerte como para intervenir en una de las polémicas de su tiempo.

II. Obra precrítica[11]

El debate en torno a las fuerzas vivas (lebendige Kräfte) constituye uno de los hitos de la confluencia entre ciencia natural y metafísica a caballo de los siglos XVII y XVIII. Son dos los partidos implicados: el cartesiano y el leibnizo-wolffiano. Para René Descartes, la medida de la cantidad de fuerza equivale al producto de la masa del cuerpo por su velocidad; para Gottfried Wilhelm Leibniz, al producto de dicha masa por el cuadrado de la velocidad. D'Alembert había ya zanjado el problema: en realidad, los cartesianos se ocupaban de los cuerpos en movimiento libre; los leibnizianos, de objetos en movimiento demorado por obstáculos. Pero había más en juego. La primera perspectiva, coherente con la ley de la inercia, se recorta sobre el hori-

[7] Cf. Kühn, 2003: 135-137.

[8] Cf. Borowski [1804], 1912 / 2010: 40 / 789.

[9] Cf. Id., 1912 / 2010: 92 / 840.

[10] Cf. Warda, 1922: 35.

[11] Para una perspectiva general, véase Arana, 1982; Grillenzoni, 1998, 2011, 2016. Sobre la cosmología racional, cf. Watkins, 2001b; Sarmiento, 2011; Falkenburg, 2020.

zonte mecanicista; la segunda pretende dar cabida a la espontaneidad del agente en el marco de la teoría monádica.

Con audacia juvenil —le valió la mofa de Lessing en un epigrama—, Kant se aprestó a intervenir. En *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1747) introdujo la expresión 'fuerza activa' (*vis activa*), conectada con las potencialidades del alma —desde el movimiento autónomo hasta la producción de representaciones— concebida ésta como centro de interacciones localizable en el espacio. Combinaba así la monadología leibniziana con una teoría del influjo físico de resabios wolffianos. La pregunta por las fuerzas no sería física, sino metafísica. Cabe notar que la polémica brotaba de ambigüedades conceptuales: la comparación de la cantidad de movimiento de diversos objetos requiere idéntica delimitación temporal; la de la energía cinética, un mismo trayecto espacial. Sea como fuere, la ecléctica solución de Kant no podía sino resultarle insatisfactoria: abría la puerta a un materialismo incompatible con la idea que de la especificidad de lo humano él mismo llegaría a forjarse. Hallamos aquí, pues, el primer acto de un recorrido de cuya inanidad levantaría acta el propio Kant.[12]

A partir de dicho escrito inaugural, su ambición intelectual se dirigirá hacia diversos objetos, con suerte también diversa. La *Nueva dilucidación* (1755) y la *Monadología física* (1756) prolongan reflexiones eclécticas sobre la estructura dinámica de la materia, en las que las leyes newtonianas adquieren presencia creciente. Otras contribuciones abordan eventos naturales, con resultados análogamente efímeros al conocimiento a disposición (que Kant no se hallaba en grado de profundizar): las reflexiones sobre el envejecimiento de la Tierra y la rotación sobre su eje (1754), su tesina de grado sobre el fuego (1755) o un buen puñado de escritos dedicados en 1756 a las causas de los terremotos y, también, a los fenómenos eólicos.[13] Algunas intuiciones han mantenido su validez.[14]

Mención aparte merece *Historia general de la naturaleza y teoría de los cielos* (1755). Sobre el trasfondo de Newton y Leibniz, y a raíz de un ensayo de Thomas Wright, Kant especula sobre el cosmos entendido como realidad en devenir. Expone una hipótesis sobre el despliegue del Universo a partir de materia nebular, condensada en un estadio primitivo, que se habría articulado conforme a dinámicas propias de las leyes de Newton. La hipótesis, usualmente denominada

[12] Sobre la estructura de la argumentación en GSK se puede consultar Teruel, 2008a: 88-97.

[13] Se trata de UFE y FEV (1754), Di (1755) y VUE, GNVE y FBZE, por un lado, y TW, por otro (1756).

[14] Cf. Watkins / Stan, 2014: primera sección.

«de Kant-Laplace», estaba gravada por lagunas explicativas —como la relativa al momento angular— cuya resolución estimuló desarrollos posteriores hasta llegar a los modelos expansionistas del siglo XX.[15]

La obra incluye también una hipótesis disparatada, deudora del influjo físico: la que vincula la índole intelectual y moral de los seres que pudiesen habitar distintos planetas a su mayor o menor cercanía al centro solar de gravedad. La confusión entre los planos científico-natural, metafísico y moral no podía resolverse sin establecer relaciones transitivas; el propio Kant hubo de llegar a considerar risible esa hipótesis. De hecho, en los años sesenta se produce un llamativo cambio de sentido. Dicha novedad, presentimiento del viraje crítico, tiene lugar espoleada por la lectura de autores empiristas y de médicos-filósofos.

Es de 1766 la obra que lo muestra a las claras: *Sueños de un visionario, explicados por los sueños de la metafísica.* Kant se distancia de la perspectiva metafísico-dogmática, por motivos que tienen que ver con la relevancia de la experiencia en el conocimiento. Ese viraje trae consigo implicaciones respecto de la psicología racional: la metafísica del alma resulta vana y da lugar a ilusiones. Resuena aquí la incipiente reacción en ámbito germánico a la psicología racional: esa disciplina que, partiendo del carácter unitario e indivisible de las operaciones del alma, había deducido su necesaria incorruptibilidad e inmortalidad como tesis de una ciencia especulativa. Dicha reacción se sustanciaba ya en la reflexión filosófica en el ámbito de la naciente fisiología, de Haller a Unzer. En las afirmaciones de Kant se prefigura, sin aparato crítico, el desvelamiento del espejismo trascendental (*transzendentaler Schein*) que vertebra el capítulo sobre los paralogismos de la *Crítica de la Razón Pura.*[16]

El trasunto de la obra de 1766 se halla en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764). Se podría considerar que éste constituye la *pars construens* de la operación que en aquélla encuentra su *pars destruens.* Kant aborda aquí un tema relativo a la antropología, vertiente de la filosofía que despierta en él un interés creciente a partir de los años sesenta y en paralelo a su lectura de autores como Ernst Platner. Lo hace con distintas aportaciones —no del todo originales, pero sí llamativas— en torno al origen de la enfermedad mental y al modo de sanarla. Volveremos sobre ello en el cuarto momento de nuestra exposición.

[15] Para contextualizar la hipótesis kantiana, cf. Kragh, 2008: 130-139; Lefèvre, 2001.

[16] Cf. Geier, 2003: 97-127; Teruel, 2010a.

III. Obra crítica[17]

El viraje trascendental del pensamiento kantiano redefine la noción y el sentido de la ciencia, así como su ubicación sistemática. En nota a pie de página a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1787) se presenta la distinción entre conocer y pensar. 'Conocer' (*erkennen*) es la tarea propia del trabajo trascendental, es decir, de la actividad espontánea a través de la cual el sujeto configura el material ofrecido por los sentidos —por la fuente, externa e interna, de la afección— de acuerdo con formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y con funciones de unidad del entendimiento (conceptos puros o categorías), conforme a la originaria unidad sintética de la apercepción. El resultado es, a la vez, generación de la experiencia y conocimiento de ésta, tanto de su aparecer fenoménico como de las condiciones que la posibilitan y que permiten juicios sintéticos *a priori*. Conocimiento, fenómeno y experiencia posible quedan, pues, ligados en la filosofía trascendental.

El destilado del conocimiento es ciencia (*Wissenschaft*): no ya doctrina (*Lehre*), sino elaboración del conocimiento (*Erkenntnis*) que se eleva a sistema. Sólo un *corpus* cuyos límites se establezcan *a priori* puede aspirar a la sistematicidad; de no ser así, quedaría a merced de añadidos que lo modificarían rapsódicamente. Según la *Lógica* (1800), «la ciencia es un todo del conocimiento como sistema y no como mero agregado. Por consiguiente, requiere un conocimiento sistemático, establecido según reglas meditadas».[18] Y catorce años antes, en *Principios metafísicos de la ciencia natural:*

> *Propiamente* ciencia [eigentliche *Wissenschaft*] puede ser denominada tan solo aquélla cuya certeza es apodíctica; el conocimiento que únicamente puede contener certeza empírica es un *saber* denominado así sólo en sentido impropio [*uneigentlich*]. Esa totalidad del conocimiento que es sistemática puede ser llamada, pues, *ciencia;* cuando la conexión del conocimiento en dicho sistema es un enlace de principios y efectos, incluso [puede ser llamada] ciencia *racional* (MAN, AA 04: 468).

En la articulación de la ciencia se distingue una parte pura de una mezclada con lo empírico. La parte pura contiene una propedéutica y un *corpus*. La metafísica de la ciencia se modula ahora como reflexión trascendental sobre las condiciones que posibilitan el conocimiento. Su propedéutica reside en la Estética y la Analítica trascendentales

[17] Sobre las nociones que aparecen en este apartado, cf. Willaschek, 2015; Caimi, 2016.

[18] Log, AA 09: 139.

de la *Crítica de la Razón Pura* (1781, 1787²). Su cuerpo teórico concierne a los juicios posibles en la aplicación de las formas *a priori* y de los principios puros del entendimiento independientemente de toda carga empírica; abarca, pues, la aritmética, la geometría y la parte pura de la física, expuesta en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786).[19]

Los juicios en los que se produce tanto afección trascendental como afección sensible empírica sustentan las ciencias naturales. Una ciencia merecedora de tal nombre contendrá carga apriórica y estará construida, pues, conforme a principios puros del entendimiento: dado que, según los axiomas de la intuición, todas las intuiciones son magnitudes extensivas; que, según las anticipaciones de la percepción, todas poseen magnitud intensiva; que, según la primera analogía de la experiencia, la cantidad de la substancia no se altera en los cambios fenoménicos; y que, según el tercer postulado del pensar empírico, sólo aquello cuya interdependencia de lo real está determinado según condiciones universales es necesario, la cientificidad en sentido propio se halla en relación directa con el carácter susceptible de cuantificación y geometrización de su objeto.[20] En palabras de Kant, «en toda doctrina particular de la ciencia se puede encontrar sólo tanta ciencia *en sentido propio* [eigentliche *Wissenschaft*] cuanta *matemática* pueda hallarse en ella» (MAN, AA 04: 470).

Resulta llamativa la conexión con el enfoque galileano: el libro de la Naturaleza está escrito en caracteres geométricos y matemáticos.[21] En ello, la transitividad entre los principios puros del entendimiento y las leyes de la física pura resulta evidente (por ejemplo, entre las analogías de la experiencia y las tres leyes de la mecánica).[22] Teniendo en cuenta esos criterios, se puede detallar la tópica de las ciencias aquí esbozada.[23]

Ahora bien: la ciencia no está dada de una vez por todas. No constituye un mero inventario, sino que requiere buscar teorías cada

[19] Sobre la aritmética y la geometría, ver Posy y Rechter, 2020; Rovira, 2011; Parellada, 2011; Reyna, 2019. Sobre la parte pura de la física en los MAN, cf. Pollok, 2001; Friedman, 2013.

[20] Cf. la Analítica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, desde la tabla de los principios del entendimiento puro (A 161 / B 200) hasta los postulados del pensar empírico en general (A 218 / B 266).

[21] Galilei, 1624: 232.

[22] Cf. MAN, AA 04: 536-553.

[23] Junto a las ciencias de la esencia (aritmética, geometría, mecánica pura) y de la naturaleza (la física, en sentido propio; la química y la biología, en sentido impropio), Rovira señala la doctrina histórica de la naturaleza extensa (fisiografía, fisiogonía, geografía física) e interna (psicología empírica, antropología fisiológica, antropología pragmática), cf. Rovira, 2018.

vez más coherentes y completas. La multiplicidad puede ser englobada bajo conceptos que nos son ya dados (juicio determinante) o bien bajo conceptos que han de ser buscados (juicio reflexionante), y que lo son desde el presupuesto de la unidad sistemática de la Naturaleza. Dicha unidad es posible justamente porque la Naturaleza es el resultado del trabajo trascendental y, por lo tanto, escenario de una coherencia que puede ser presupuesta porque ha sido previamente puesta: por el sujeto trascendental, gracias a las funciones de unidad constitutivas del mundo. El juicio reflexionante indaga en la Naturaleza, presuponiendo como principio regulativo su conformidad a fines (*Gesetzmäßigkeit*). Es el *opus rationis* por excelencia: la búsqueda de la unidad. He aquí una de las líneas de fuerza de la *Crítica del juicio* (1790). En todo ello, la analogía de la acción recíproca desempeña un rol crucial: gracias a ella, el mundo se constituye como comunidad de causas. La introducción de la perspectiva teleológica modula dicha comunidad en un sentido que va más allá del mecanicismo y abre el camino a la consideración del ser humano como fin final (*Endzweck*) en el que naturaleza y libertad se armonizan.[24]

En todo ello queda un asunto pendiente: la transición del punto de vista de la metafísica de la Naturaleza al de la física. Desde aquí se despliega un abanico de problemáticas y tensiones que gravan los últimos esfuerzos de Kant. Es la causa de un «suplicio tantálico» reflejado en el enjambre de anotaciones del *Opus Postumum*.[25]

A raíz de su reubicación sistemática, las metafísicas especiales cambian de signo: *noumenorum non datur scientia*.[26] Ello agudiza la fragmentación de la cosmología y la psicología en disciplinas de índole inmanente, desde la astronomía y la meteorología o la geodesia hasta la neurofisiología y la psicología experimental. La ciencia decimonónica será generada, en gran parte, por estudiosos influidos directa o indirectamente por Kant, que hollarán senderos por él abiertos; pensemos en la tríada integrada por Hermann von Helmholtz, Emile du Bois-Reymond y Ernst Brücke y en su influencia en la física, la fisiología y la psicología. Algunos desarrollos se hallaban prefigurados en el entorno formativo kantiano: así, la unificación de los fenómenos eléctricos promovida por Teske en Königsberg sería radicalizada por Du Bois-Reymond en Berlín y desembocaría en el

24 Cf. Marcucci, 2010, 2011; Andaluz, 2011, 2013.

25 Cf. carta de Kant a Garve del 21/09/1798 (AA 12: 257). Sobre la transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física, cf. Marcucci, 2001; Emundts, 2004; Watkins / Stan, 2014: tercera sección.

26 FM, AA 20: 277, 293. *Supernaturalium non datur scientia*, cf. SF, 07: 62, nota.

principio de polarización presentado en 1891 por Santiago Ramón y Cajal en Valencia.

IV. Kant y la conurbación de la ciencia[27]

De modo análogo a como una gran ciudad se halla circundada por localidades más pequeñas que, aun no perteneciéndole administrativamente, se conectan a ella por una red de comunicaciones —carretera, vía férrea, metro...— y de relaciones laborales y sociales, así también la arquitectura de la ciencia kantiana posee un cinturón de disciplinas que, aun no cumpliendo sus requerimientos sistemáticos, demarcan su alcance e inciden en el horizonte de sus fines. Vimos cómo el interés de Kant por las ciencias naturales se nutrió de su período formativo en la Albertina. A partir de los años sesenta, se sintió crecientemente interpelado por los estudios en torno al ser humano; no podía ser de otro modo, si la pregunta por éste recapitula las principales cuestiones que el propio ser humano se puede plantear.[28]

Es conocido el interés de Kant por la biología y la embriología.[29] Señalaré ahora un aspecto en el que he hecho hincapié a partir de fuentes de los años sesenta. Kant era lector de la gran obra de divulgación del siglo XVIII, el *Semanario médico* de Johann August Unzer. Entró así en contacto con una vertiente de los estudios médicos ligada a la experimentación; conectada con la lectura de los empiristas, teñida de un escepticismo de raigambre clásica, prefiguraba la configuración de la fisiología como disciplina genuinamente alemana. En dicho marco, la postura kantiana respecto de las disfunciones mentales resulta significativa. Cuando no provienen de daños cerebrales, las vincula a estilos de vida artificiosos, desquiciados por necesidades creadas; ofrece así un diagnóstico —de resonancias estoicas y, a la vez, psicoanalítico *avant la lettre*— donde mucho tiene que ver Rousseau (el que le había «puesto en el buen camino»). Para mitigarlas, plantea una cura basada en la dieta. Y es que las dolencias mentales pueden tener su raíz fisiológica «en los órganos digestivos más que en el cerebro».[30]

En el trasfondo se halla el número del *Semanario médico* en que Unzer, a caballo entre los médicos de la Antigüedad y los contemporáneos, expone la relación entre la salud mental y la digestiva. El sistema nervioso se halla extendido por todo el cuerpo; su segunda sede reside en las terminaciones que envuelven el sistema digestivo

[27] Para una perspectiva bibliográfica, cf. Vázquez Lobeiras, 2011.

[28] Cf. Log, AA 09: 25; carta de 04/05/1793 a Carl Friedrich Stäudlin, AA 11: 429.

[29] Cf. García Norro, 2011; Moya, 2007, 2011.

[30] Cf. VKK, AA 02: 270.

(lo que John N. Langley denominaría sistema nervioso entérico). Kant transita por una consideración deslocalizada de lo mental, que he adjetivado como 'funcional' por sus paralelismos con el funcionalismo en la filosofía contemporánea de la mente.[31]

La permeabilidad de Kant a los médicos-filósofos —a la rama vinculada a la experimentación y no a la especulación (que rechazó en el epítome materialista encarnado por Julien Offray de La Mettrie)— devendrá una constante. Reemergerá en la analogía entre medicina y filosofía en sus respectivas relaciones con el ser humano: por su efecto en un estilo de vida razonable, y así como la dieta aporta salud a la mente, la filosofía es medicina para el cuerpo. Son reflexiones que transcurren desde la *Rektoratsrede* de 1786 ó 1788 hasta la tercera parte de *El Conflicto de las Facultades* (1798).[32] Por su índole, se enmarcan en el ámbito de lo que, empleando el título de su obra de 1800, podemos calificar como *Antropología en sentido Pragmático* .[33] En ellas se mezclan consideraciones relacionadas con la medicina, la filosofía y la jurisprudencia. Un ejemplo se halla en su cuestionamiento de la vacunación contra la viruela: a la vista del estado aún incipiente de la vacuna, Kant creía que aplicarla conculcaba el deber a conservar la propia vida.[34]

En la naciente química, Kant descubrió una perspectiva complementaria a la física. Así, prestó atención a la obra colectiva, liderada por Antoine de Lavoisier, *Método de nomenclatura química* (1787), de la que se sirvió en la traducción alemana de Karl von Meidinger.[35] Sin embargo, la dependencia de la química respecto de lo empírico le vetaba, a los ojos de Kant, el estatuto de ciencia en sentido propio (como sucedía también en el caso de la psicología empírica). En ello jugaba un papel central la distancia, que el filósofo consideraba insalvable, respecto de las condiciones dinámicas de la matematización; dicho juicio resulta, sin duda, la consecuencia de un enfoque históricamente contingente.[36]

[31] Sobre Kant y Unzer, cf. Teruel, 2013; sobre el nexo con el funcionalismo, cf. Teruel, 2005.

[32] Cf. «De Medicina Corporis, quae Philosophorum est», AA 20: 239-253; SF, AA 07: 97-114.

[33] Cf. Anthropologie, AA 07: 119. Sobre la correlación entre medicina y filosofía, cf. Teruel, 2014; sobre el rechazo del materialismo de La Mettrie, cf. Teruel, 2008a: 49-52.

[34] Cf. MS, AA 06: 424 y reflexiones posteriores a 1796. Véase Teruel, 2014: 230-232.

[35] Cf. Teruel, 2008: 224ss.

[36] Cf. MAN, 04: 475; véase Lequan, 2000. Sobre la psicologia empírica, cf. Sturm, 2001; Makkreel, 2001; Cohen, 2014. Sobre las ciencias cognitivas, cf. Brook, 2011.

Su conocimiento de la química le permitió contribuir a la obra del neuroanatomista Samuel Thomas von Sömmerring *Sobre el órgano del alma* (1796).[37] Fue el propio autor a solicitarle un epílogo; el texto kantiano testimonia su voluntad de demarcar ámbitos. En su *pars construens* pone en valor, con argumentos químicos, la tesis de Sömmerring, a saber: que la sede del alma se halla en los ventrículos cerebrales, donde confluyen abundantes terminaciones nerviosas interconectadas gracias al agua ventricular (el líquido cefalorraquídeo).[38] La breve —y demoledora— *pars construens* señala cómo una hipótesis tal está abocada al fracaso. Localizar la sede del yo implicaría observar lo que, por definición, no constituye objeto físico alguno: un absurdo, una pretensión imposible, como la de quien pretendiese resolver la raíz cuadrada de un número negativo. Ciencia y metafísica no transitan por el mismo camino.[39]

Captar esa diferencia implica, para Kant, cerrar el paso a la especulación extralimitada y mostrar la restricción metodológica que genera la ciencia. En dicha estela, varios pensadores se han remitido a sus argumentos para apuntar al carácter ontológicamente reduccionista de algunas interpretaciones filosóficas de investigaciones científicas contemporáneas; en ello, la modulación neurocientífica reviste especial actualidad.[40] La polémica en torno a la interpretación naturalista de Kant constituye un importante episodio de este debate.[41]

A modo de cierre. Kant y la tensión entre ciencia y filosofía

La relación de Kant con los estudios científicos es multiforme. Se tradujo en una fascinación sostenida y en lecturas que le pusieron en contacto con las fronteras —desde la fisiología hasta la neuroanatomía, pasando por la química— de la investigación coetánea. La obra precrítica reflejó ese interés tanto en estudios de corto vuelo experimental y especulativo como en posturas fuertes y arriesgadas. Hacia los años sesenta, su lectura de empiristas y médicos-filósofos

[37] Cf. AA 12: 31-35.

[38] Sömmerring prefigura *mutatis mutandis* la tesis de Roger Penrose y Stuart Hammeroff, en sede neurocientífica, sobre la interacción cuántica en los microtúbulos de tubulina. Cf. Teruel, 2010b.

[39] Cf. Arana, 2011; Teruel, 2008b.

[40] Cf. Höffe, 2004; Sturma, 2011; Andaluz, 2015; Rivera de Rosales, 2016; Teruel, 2021.

[41] Cf. Moya, 2003; McGinn, 2004; Rosas, 2011; Guevara, 2016; Teruel, 2020. Aspectos colaterales son la relación con la biología evolutiva (Kuhle, 2003; Nuño de la Rosa y Etxeberría, 2010; Rivera de Rosales, 2011; Mensch, 2013) y con la física cuántica (Kauark-Leite, 2012; 2016).

fue correlato de tesis crecientemente escépticas hacia la mezcla de ciencia y metafísica propia de la tradición leibnizo-wolffiana.

El viraje que dio lugar a la filosofía trascendental dejó profunda huella en la noción y ubicación de la ciencia en el sistema kantiano. La ciencia es el destilado teórico y sistemático de la constitución trascendental del mundo. Dicho destilado contiene elementos puros, aprióricos y empíricos: da lugar así a la propedéutica trascendental, la geometría, la aritmética y la física pura, por un lado, y a la ciencia natural física, por otro. La investigación científica se vertebra gracias al juicio reflexionante teleológico, en busca de síntesis cada vez más coherentes y completas; así, la ciencia refleja la búsqueda incondicionada de armonía y unidad, actividad propia de la razón.

Mientras que el planteamiento kantiano de la ciencia natural —en lo que respecta a la transición de la metafísica de la Naturaleza a la física, inconcluso— fue abandonado con prontitud, no sucedió así con la escisión entre la metafísica tradicional y la ciencia natural. Como consecuencia de la especialización metodológica propia de la Modernidad, las cuestiones relacionadas con el sentido de la existencia quedan expulsadas del dominio científico. También en este orden de cosas, Kant ha contribuido a la modulación contemporánea de la ciencia. Sin embargo, la dimensión trascendental no puede ser puesta en sordina: el mundo resulta de una constitución subjetiva e intersubjetiva; implica un acto de posición del sujeto, acto del que la libertad constituye la vertiente práctica. Es desde dicha vertiente práctica que se replantean las cuestiones ligadas al sentido, enraizadas en el *faktum* de la libertad. Entender qué es la ciencia para Kant pasa por reconocer su implicación estructural con la constitución trascendental del mundo y con la realización de la libertad.

La ciencia constituye la vertiente teórica y sistemática de todo ello: nada menos, pero tampoco nada más. De ahí que el pensamiento kantiano se mueva trazando una elipsis: en ocasiones, su insistencia en los aspectos relacionados con el conocimiento apodíctico parece hacer de éste el centro en torno al cual orbita su interés; en otras, el hincapié en la acción y el protagonismo de la libertad otorgan a su pensamiento una característica centralidad moral. En el constante viaje de ida y vuelta entre ambos focos se halla la tensión característica de la filosofía kantiana.

BIBLIOGRAFÍA [42]

ANDALUZ, ANA (2015): «Argumentos de la *Crítica de la Razón Pura* para el debate actual sobre determinismo y libertad. Kant y el experimento de Libet», en CAMPILLO, A.; MANZANERO, D. (eds.), *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. XII, València, REF / Universitat de València: 7-21.

— (2013): *Las armonías de la razón en Kant*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia.

— (2011): «Sistemática de la Naturaleza y vida orgánica en la *Crítica del juicio*», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 91-137.

ARANA, JUAN (2011): «Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 320-331.

— (2004): «Kant y el fin de la filosofía de la naturaleza», *Enrahonar* 36: 11-24.

— (1982): *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764): una contribución a la historia de la ciencia y la filosofía en el siglo XVIII*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB (1739): *Metaphysica*, AA 17.

BOROWSKI, LUDWIG ERNST (1804): *Darstellung des Lebens und des Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt*, Königsberg, Friedrich Nicolovius, en GROSS, FELIX, ed. (1912), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen: Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Berlín, Deutsche Bibliothek. Traducción de Agustín González (2010): *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, en *Kant*, Madrid, Gredos: 769-873.

BROOK, ANDREW (2011): «Kant y las ciencias cognitivas», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 227-236.

CAIMI, MARIO; BEADE, ILEANA; GONZÁLEZ, JOSÉ et al. (2016): *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*, Buenos Aires, Colihue.

COHEN, ALIX, ed. (2014): *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.

EMUNDTS, DINA (2004): *Kants Übergangskonzeption im Opus Postumum*, Berlín, De Gruyter.

FALKENBURG, BRIGITTE (2020): *Kant's Cosmology. From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*, Berlín, Springer.

FRIEDMAN, MICHAEL (2013): *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

FRIEDMAN, MICHAEL; NORDMANN, ALFRED, eds. (2006): *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

GALILEI, GALILEO (1624): *Il saggiatore*, en *Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale sotto gli auspici di*

[42] Esta bibliografía recoge únicamente los títulos citados a lo largo del capítulo en curso. La referencia a fuentes secundarias se centra en contribuciones publicadas en el siglo XXI.

sua maestà il re d'Italia, Firenze, G. Barbera, 1895, vol. VI.

— (1615): «Alla serenissima madama la Gran Duchessa madre», en *Le opere di Galileo Galilei, op. cit.*, vol. V.

GARCÍA NORRO, JUAN JOSÉ (2011): «Las imágenes biológicas en la *Crítica de la Razón Pura*», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 165-184.

GEIER, MANFRED (2003): *Kants Welt. Eine Biographie*, Reinbek bei Hamburgo, Rowohlt Verlag.

GRILLENZONI, PAOLO (2016): *Kant e la scienza: 1755-1760. Parte I*, Canterano, Roma, Aracne Editrice.

— (2011): «El peso de la ciencia en la formación pre-crítica de Immanuel Kant», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 305-311.

— (1998): *Kant e la scienza: 1747-1755*, Milano, Vita e Pensiero.

GUEVARA, JUAN FELIPE (2016): «El malestar kantiano. Filosofía y ciencia al encuentro con la naturaleza», *Revista de Estudios Kantianos* 1, 2: 174-190.

HÖFFE, OTFRIED (2004): «Der entlarvte Ruck. Was sagt Kant den Gehirnforschern?», en Geyer, Christian (ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp: 177-182.

KRAGH, HELGE (2007): *Conceptions of Cosmos. From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*, Oxford, Oxford University Press. Traducción de Javier García-Sanz (2008): *Historia de la cosmología. De los mitos al universo inflacionario*, Barcelona, Crítica.

KAUARK-LEITE, PATRÍCIA (2016): «Contemporary Science Between Theoretical and Practical Reason: A Transcendental-Pragmatic Approach to Quantum Theory», *Revista de Estudios Kantianos* 1, 1: 49-59.

— (2012): *Théorie quantique et philosophie transcendantale: dialogues possibles*, París: Hermann.

KUHLE, MATTIAS; KUHLE, SABINE (2003): «Kants Lehre vom Apriori in ihrem Verhältnis zu Darwins Evolutionstheorie», *Kant-Studien* 94: 220-239.

KÜHN, MANFRED (2001a): *Kant. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press. Traducción de Carmen García-Trevijano (2003): *Kant*, Madrid, Acento Editorial.

— (2001b): «Kant's Teachers in the Exact Sciences», en Watkins, E. (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford: 11-30.

LEFÈVRE, WOLFGANG, ed. (2001): *Between Leibniz, Newton, and Kant. Philosophy and Science in the Eigtheenth Century*, Dordrecht / Londres, Kluwer [Springer].

LEQUAN, MAI (2000): *La chimie selon Kant*, París, Presses Universitaires de France.

MAKKREEL, RUDOLF (2001): «Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology, and History», en Watkins, E. (ed.), *Kant and the Sciences*, Nueva York: 185-201.

MCGINN, COLIN (2004): *Consciousness and Its Objects*, Oxford, Oxford University Press.

MARCUCCI, SILVESTRO (2011): «Kant y la ciencia físico-matemática moderna», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 41-47.

— (2010): *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, edición de Claudio La Rocca, Pisa, Edizioni ETS.

— Ed. (2001): *Kant e l'Opus Postumum, Atti del convegno della Società di Studi Kantiani*, Pisa / Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

Mensch, Jennifer (2013): *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*, Chicago, Chicago University Press.

Moya, Eugenio (2011): «Kant y la embriología», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 185-224.

— (2007): *Kant y las ciencias de la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva.

— (2003): *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Nuño de la Rosa, Laura; Etxeberría, Arantza (2010): «Fue Darwin el 'Newton de la brizna de hierba'? La herencia de Kant en la teoría darwinista de la evolución», *Éndoxa: Series Filosóficas* 24: 185-216.

Parellada, Ricardo (2011): «Kant y la geometría», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Pollok, Konstantin (2001): *Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft'. Ein kritischer Kommentar*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.

Posy, Carl; Rechter, Ofra, eds. (2020): *Kant's Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rivera de Rosales, Jacinto (2016): «Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet», *Pensamiento*, 72, 273: 1019-1041.

— (2011): «La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 138-164.

Reyna, Rafael (2019): «¿Por qué son —según Kant— imposibles las hipótesis en matemática?», *Revista de Estudios Kantianos* 4, 1: 63-89.

Rosas, Alejandro (2011): «Kant y el sueño de la ciencia unificada», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 312-319.

Rovira, Rogelio (2018): «Kant's Classification of the Sciences — Towards a Sistematic Reconstruction», en Waibel, Violetta L.; Ruffing, Margit; Wagner, David (eds.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. internationalen Kant-Kongresses*, Berlín / Nueva York, De Gruyter: 1535-1544.

— (2011): «¿Es 7+5=12 un juicio sintético? Examen de las razones de Kant (y de Schultz)», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 17-29.

Sarmiento, Gustavo (2011): «De la ontología pre-crítica a la teoría trascendental de la materia: sobre los puntos de vista de Kant en torno a las fuerzas de la materia y sus antecedentes en las ideas de los seguidores de Newton», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 48-87.

Sturm, Thomas (2001): «How not to investigate the human mind: Kant on the impossibility of empirical psychology», en Watkins, E. (ed.), *Kant and the Sciences*, Nueva York: 163-184.

Sturma, Dieter (2011): «Kant y la actual filosofía de la mente», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 237-243.

Teruel, Pedro Jesús (2021): «Libertad y neurociencia: una aproximación neurofilosófica», *Diálogo filosófico* 109: 63-79.

— (2020): «La brizna de hierba. Kant y sus lecturas naturalistas: el paradigma de Lorenz», en Sevilla, Sergio; Conill, Jesús (eds.), *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX*, Madrid, Biblioteca Nueva: 91-114.

— (2014): «Das Hippocratische Geschäft'. Significado, sentido y ubi-

cación estructural de la medicina en la filosofía kantiana», *Estudos kantianos* 2, 2: 217-240.
— (2013): «Die äußere Schaale der Natur. Eine Fußnote zum Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764)», *Kant-Studien* 104, 1: 23-43.
— Ed. (2011a): *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca Nueva.
— (2011b): «La recepción de Kant en la *Philosophy of Mind.* Una revisión crítica», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 245-302.
— (2010a): «Das «Ich denke «als «der alleinige Text der rationalen Psychologie». Zur Destruktion der Seelenmetaphysik und zur Grundlegung der Postulatenlehre in der ‚Kritik der reinen Vernunft», en Fischer, Norbert (ed.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹*, Hamburgo, Meiner: 215-241.
— (2010b): «Kant e l'emergentismo in filosofia della mente. Alla ricerca dell'autocoscienza riflessiva», *Philosophical Readings* 2, 1: 27-52.
— (2008a): *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Madrid, Tecnos.
— (2008b) «*Das Organ der Seele.* Immanuel Kant y Samuel Thomas Sömmerring sobre el problema mente-cerebro», *Studi kantiani* 21: 59-76.
— (2005) «La recuperación funcionalista de la teoría kantiana de la subjetividad», en Andaluz, A. (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, Ediciones Universidad Pontificia: 167-175.
Vázquez Lobeiras, María Xesús (2011): «Bibliografía», en Teruel, P. J. (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid: 335-355.
Warda, Arthur (1922): *Immanuel Kants Bücher*, Berlín, Martin Breslauer.
Watkins, Eric, ed. (2001a): *Kant and the Sciences*, Nueva York, Oxford University Press.
— (2001b) «Kant on rational cosmology», en Watkins, E. (ed.), *Kant and the Sciences*, Nueva York: 70-89.
Watkins, Eric / Stan, Marius (2014): «Kant's Philosophy of Science», en Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición: otoño de 2014), en línea: https://plato.stanford.edu/entries/kant-science/.
Willaschek, Marcus; Stolzenberg, Jürgen; Mohr, Georg; Bacin, Stefano, eds. (2015): *Kant-Lexikon*, Berlín, Walter de Gruyter.

II
Filosofía Teórica

La filosofía de las matemáticas de Kant

ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Cuajimalpa

I

Hasta hace relativamente poco tiempo, digamos, una veintena de años, la filosofía de las matemáticas de Kant era considerada poco más que una excentricidad, o a lo sumo de curiosidad histórica para eruditos. Aunque esto último continúa ocupando un lugar importante en medios académicos, lo primero ha sido paulatinamente abandonado a partir de consideraciones que, sin dejar de ser históricas, han tratado de comprender más cabalmente, usando herramientas conceptuales y un lenguaje contemporáneo, los propósitos de Kant al erigir su filosofía de las matemáticas.

Como ha dicho correctamente Michael Friedman en su libro *Kant y las ciencias exactas*[1], las razones por las que durante el siglo XX la filosofía de las matemáticas de Kant fue desdeñada, fueron principalmente de dos clases: la primera proveniente del propio desarrollo de las matemáticas; y la segunda, de los cambios en la lógica y en los modos de concebir sus fundamentos. Lo primero tuvo que ver con el descubrimiento, durante el siglo XIX, de las geometrías no euclidianas, lo cual hizo tambalear algunas de las afirmaciones más conocidas de Kant acerca del carácter necesario de la geometría euclidiana. Lo segundo, la llegada de la nueva lógica, de la mano de Frege, Russell y Whitehead. De acuerdo con estos filósofos, las matemáticas eran reductibles a la lógica tal como esta estaba formulada en sus propios sistemas. A este proyecto se le conoce como *logicismo*. Aunado a ello, también fue determinante el trabajo del matemático David Hilbert, quien en su obra *Los fundamentos de la geometría*, donde lleva a

[1] Michael Friedman, *Kant and the exact sciences*, Harvard University press, 1998.

cabo una reconstrucción de la geometría euclidiana, sentó las bases de una interpretación de las matemáticas conocida como *formalismo*, que sostiene que las matemáticas están constituidas por sistemas formales cuyos símbolos carecen de significado y se combinan mediante reglas para obtener resultados, a la manera de un juego. Todo esto, se pensó, socavaba la que quizás fuera la noción más importante de la filosofía de las matemáticas de Kant, a saber, la noción de intuición, que elucidaremos más tarde.

Sin embargo, a raíz de estudios recientes, sabemos que las cosas no fueron tan sencillas como parecieron a simple vista. Por ejemplo, Henri Poincaré, uno de los héroes de la revolución en geometría del siglo XIX, sostuvo que si bien lo que Kant había dicho respecto al fundamento de la geometría en la intuición estaba equivocado, no lo estaba en el caso de la aritmética y el álgebra. A la inversa, Frege sostuvo que todo lo que Kant había dicho sobre el uso de la intuición en la aritmética y el álgebra era erróneo, mientras que tenía razón en lo atinente a la geometría. También Russell, el campeón del logicismo, quien comenzó su carrera filosófica con un libro sobre los fundamentos de la geometría en sintonía con Kant, erigió una variedad particular de logicismo para el caso de la geometría. Finalmente, y como resulta evidente desde el acápite de *Los fundamentos de la geometría*, Hilbert no rechazó la idea kantiana de intuición, la cual consideró que era necesaria para la construcción y visualización de los sistemas formales.

Ahora bien, toda esta situación comenzó a cambiar cuando en los años 60 aparecieron una serie de artículos de Jaakko Hintikka[2] y Charles Parsons[3] sobre la filosofía de las matemáticas de Kant, especialmente sobre el rol que este concedió a la intuición como sustento del conocimiento matemático. Hintikka interpretó dicha noción en términos lógicos, mientras que Parsons hizo énfasis en los aspectos fenomenológicos de la intuición. A estos trabajos les siguieron otros de filósofos como Philip Kitcher[4], Manley Thompson[5] y Gordon Brittan[6], en los años 70, y más recientemente el mencionado libro de Michael Friedman.

En lo que sigue expondré los rudimentos de la teoría kantiana de las matemáticas con abstracción de los aportes de estos y otros connotados intérpretes y exégetas de la obra de Kant. Esto, sin demérito

[2] Hintikka, Jaakko, (1965), (1967), (1969).
[3] Parsons, Charles, (1969).
[4] Kitcher, Philip, (1975).
[5] Thompson, Manley, (1972).
[6] Brittan, Gordon, (1978).

de sus aportaciones, tiene el propósito de plantear de manera más clara y esquemática los principales rasgos de la concepción kantiana, a fin de no confundir al lector con discusiones reservadas a los especialistas. Al final de esta colaboración se listarán las principales obras secundarias que pueden ser motivo de consulta posterior por parte de los lectores.

II

Podría decirse sin ambages que Kant fue el primer filósofo de la modernidad en concebir claramente a la filosofía como una metadisciplina o disciplina de segundo nivel. Si bien algunos otros filósofos antes que él, habían llevado a cabo proyectos de fundamentación del conocimiento, nadie había planteado esa tarea para la filosofía tan claramente como lo hizo Kant. Esto queda expresado en el pasaje en el que dice: «La filosofía trascendental no se ocupa de los objetos, sino de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que esto es posible a priori» (KrV, B8). Esto significa que la filosofía, la filosofía trascendental, que es el nombre que Kant da a su propio sistema filosófico, debe ser distinguida de la ciencia, quien, a todas luces es la que produce conocimiento de primer nivel sobre los objetos (empíricos o matemáticos). La filosofía parte del conocimiento científico como un *factum*, e investiga las condiciones que lo hacen posible. Este ejercicio, que es propiamente lo que Kant llama *crítica* consiste precisamente en un examen de las facultades racionales humanas y de lo que ellas pueden conocer con independencia de cualquier otro elemento que no provenga de ellas mismas. A esta investigación la llama Kant *Crítica de la Razón Pura.* Cabe añadir, sin embargo, que, según Kant, si bien la filosofía no es ciencia de primer orden, como la física o las matemáticas, puede alcanzar en su campo de investigación, en tanto disciplina que se encarga de investigar las condiciones únicas que hacen posible el conocimiento, el estatus de una ciencia. No obstante, si esta pretensión se cumple o no en la investigación crítica es una cuestión abierta que no corresponde evaluar aquí.

Ahora bien, como es bien sabido, el empirismo de los siglos XVII y XVIII sostuvo con firmeza que todo lo que podemos conocer nos es dado a través de los sentidos y únicamente a través de ellos. En el otro polo del espectro filosófico, el racionalismo creyó que la razón podía proveerse de algunos contenidos con independencia de la experiencia. Aunque con distintos énfasis, Kant intentó colocarse en un punto intermedio entre las dos grandes tradiciones filosóficas occidentales: si bien el contenido del conocimiento (empírico) no puede provenir de ningún otro lado que de la experiencia, la razón aporta, a través de sus funciones organizativas, una forma que no puede venir

con la materia de la experiencia. En este sentido, Kant se distancia del racionalismo en la medida en que rechaza que la razón, además de formas, pueda proveerse de contenidos. Asimismo, no puede aceptar sin más la solución del empirismo concerniente al origen empírico de ciertas categorías fundamentales, como la relación de causa y efecto, lo cual conduciría a un escepticismo irremediable con respecto a la estabilidad de las leyes de la naturaleza. Frente al éxito rotundo de la física de Newton, Kant creyó que las condiciones que el empirismo consideraba que hacían posible ese conocimiento y su justificación eran claramente insuficientes.

Por ello, reconoció que: «No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia; ... Pero aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia» (KrV, B1-B2).

Hay que advertir, debido a que en un momento comenzaremos a hablar de las matemáticas, que cuando Kant dice «todo conocimiento», no incluye a las matemáticas; se refiere al conocimiento empírico. Lo que dirá a continuación es, desmarcándose del empirismo radical, que aun el conocimiento empírico posee un elemento racional que es atribuible a las facultades humanas. Ese elemento racional presente en todo conocimiento, cuya exposición será el objeto de la *Crítica*, lo llama Kant «a priori» como opuesto al elemento que proviene de la experiencia, que llama «a posteriori». Entre los primeros, no obstante, distingue aquellos que «tienen lugar independientemente de toda experiencia *en absoluto*» (B3), que llama «puros», de aquellos en los que la experiencia juega algún papel, y que serían «a priori» *simpliciter*.

Ahora bien, dentro del universo de los juicios que expresan algún conocimiento, ¿cómo distinguimos aquellos cuya fuente es la razón? es decir, ¿cómo distinguimos el conocimiento a priori del empírico? Kant señala dos marcas que muestran todo juicio a priori, a saber, *necesidad* y *universalidad*. Un juicio expresa algo con *necesidad* cuando lo que afirma es verdadero aunque las condiciones bajo las que se afirme sean muy distintas. Por otro lado, un juicio expresa *universalidad* cuando lo que afirma es verdadero para todo caso pasado, presente y futuro. Para explicar esto, Kant contrapone estos juicios a los que se obtienen a través de la experiencia. Para el caso de la necesidad, Kant dice, siguiendo a Hume, que la experiencia siempre nos enseña que las cosas son de una cierta manera, pero que no que no puedan ser de otra. Por ejemplo, a través de la experiencia sabemos que ciertas clases de organismos poseen algunas propiedades, pero no podemos saber, por experiencia, que no vaya a aparecer un organismo de esa misma clase con otras propiedades. En cuanto a la universalidad, es claro, siguiendo también a Hume, que la experiencia solo nos provee de un conocimiento que posee una universalidad relativa o enume-

rativa, pero no universalidad estricta. Por ejemplo, puedo decir que hasta ahora todos los ejemplares de cisnes de los que hemos tenido alguna experiencia, son blancos, pero no podemos inferir que *todos* los cisnes, pasados, presentes y futuros, presentarán esa característica.

Como ejemplos de juicios a priori, Kant señala hacia las matemáticas y hacia el principio del sentido común según el cual todo cambio tiene una causa. Kant ya había dicho en B3 que este principio no es a priori puro, pues el concepto de cambio solo puede obtenerse a través de la experiencia. Sin embargo, a lo que apunta como el elemento de necesidad en la proposición en cuestión es a la conexión que existe entre el concepto de una causa con el de su efecto.

Hay un aspecto más que cabe señalar sobre lo que caracteriza al conocimiento a priori. Si bien Kant no lo distingue de una manera especial, como hace con la necesidad y universalidad, considero que es de importancia crucial para comprender su idea general del alcance del conocimiento a priori. Dice Kant que con independencia de que podamos señalar ejemplos concretos de conocimientos a priori, como las matemáticas o la relación de causa y efecto, hay un aspecto de lo a priori que juega un papel mucho más sustantivo, a saber: «el carácter imprescindible de estos para la posibilidad de la experiencia misma» (B6), y agrega a continuación: «Pues, ¿de dónde iba a sacar la experiencia misma su certeza, si todas las reglas según las cuales ella procede fueran siempre empíricas, y por tanto contingentes?» (B6). En el primero de estos enunciados, Kant está pensando en que los principios a priori son presuposiciones necesarias para la posibilidad de la experiencia. Sin ellos, la experiencia, tal como nosotros los humanos la vivimos, no sería posible. El segundo apunta al rasgo más típico que los principios a priori imponen sobre nuestra experiencia, su *certeza*. Por esto debe entenderse, en una primera aproximación, la estabilidad o regularidad con la que nuestra experiencia se nos manifiesta. Los principios a priori *norman* la experiencia.

Según Kant, todo conocimiento se expresa en juicios. Su manera de concebirlos es bajo la forma sujeto-predicado: S es P. Esta relación entre sujeto y predicado puede entenderse de dos formas. «O bien el predicado P pertenece al sujeto A como algo que está contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B reside enteramente fuera del concepto A, aunque está en conexión con él» (B11). A los primeros les llama Kant *analíticos* o explicativos, a los segundos *sintéticos* o ampliativos. Un juicio analítico, dice Kant, es aquel cuyo predicado está «contenido» en el sujeto. Con independencia de las múltiples interpretaciones que esta cuestión ha suscitado, podríamos decir, utilizando una jerga más actual, que el tipo de conexión que se establece entre el sujeto y el predicado en estos juicios es de naturaleza semántica. El significado de A comprende el significado de B. Un

ejemplo ilustrativo debido a W. V. Quine podría ser: «Todo soltero es un hombre no casado». Kant pone como ejemplo el enunciado «Todos los cuerpos son extensos», y dice que el juicio es analítico debido a que el concepto de extensión se obtiene mediante descomposición del concepto de cuerpo. Podría agregarse que la extensión es un predicado *definitorio* del concepto de cuerpo. En los juicios sintéticos, en cambio, el predicado no puede obtenerse por descomposición del concepto del sujeto, se agrega completamente desde otro lado. Kant pone como ejemplo el juicio: «Todos los cuerpos son pesados», y explica que el predicado es algo completamente distinto que lo que se piensa en el concepto de cuerpo.

Ahora bien, si tomamos en cuenta la distinción entre conocimiento a priori y a posteriori, podemos preguntarnos, sobre cada uno de los tipos de juicios recién formulados, con qué tipo de conocimiento se corresponden. Los juicios analíticos, dado que para su formulación no es necesario más que llevar a cabo un análisis del concepto del sujeto, son a priori, esto es, independientes de la experiencia. En el caso de los juicios sintéticos, no obstante, encontramos una variante por la que Kant se distingue de la tradición. Considera que, en el caso de estos juicios, donde el predicado se agrega al sujeto como algo proveniente de otro lado, esta proveniencia puede ser de dos tipos: de la experiencia o a priori. Esto, ciertamente, puede provocar un poco de sorpresa en el lector, pues uno puede preguntarse de dónde proviene un predicado que no se obtiene por análisis del concepto del sujeto, ni remitiéndose a la experiencia para atribuir al él una propiedad observada. Pues bien, según Kant, y tal vez esta sea parte de la originalidad de su concepción, esto es perfectamente posible.

Si en el caso de un juicio sintético a posteriori, como son todos los juicios empíricos, es precisamente la experiencia la que permite ligar una propiedad con un objeto, ¿qué es lo que ocurre en el caso de los juicios sintéticos a priori? ¿Quién, qué o desde dónde se establece esa propiedad? En la Introducción, Kant considera el caso del juicio: «Todo lo que acontece tiene su causa». Se pregunta cómo ligamos con necesidad el concepto de causa al de un acontecimiento cualquiera, si, por supuesto, ni en el concepto de un acontecimiento está presupuesto el de una causa, ni tampoco esa causa se manifiesta en la experiencia. Si yo llego a mi casa y encuentro el sofá rasgado y la gata en actitud sospechosa, podría suponer que fue la causa del rasgado del sofá. Sin embargo, ni en el acontecimiento en cuestión está presupuesto, de forma necesaria, su causa, ni tampoco la misma se me presenta de manera directa en la experiencia. No obstante, cuando percibo el acontecimiento en cuestión, presupongo, de manera *necesaria*, que el mismo tuvo una causa. Esto es lo que nos lleva, según Kant, a conjeturar que esa conexión general que se establece entre los eventos

y sus causas, al no provenir ni de la experiencia ni de un análisis del concepto de lo que acontece, debe ser a priori.

En lo que nos atañe en este capítulo, lo sustantivo de esta clase de juicios, que, como los juicios de experiencia son ampliativos, pero que como los analíticos, son a priori, es que Kant dice que: «En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos, como principios, juicios sintéticos a priori» (B15), lo cual incluye a las matemáticas.

Kant advierte, justificadamente, que su concepción difiere de la tradición. En efecto, tanto el empirismo como el racionalismo, había concebido a las matemáticas como analíticas, en el sentido de Kant, pues como él mismo explica, todos habían considerado que el principio de tales juicios es el principio de no contradicción, que es el principio de la formación de todos los juicios analíticos. Sin embargo, Kant niega esto, y sostiene que lo que está involucrado en los juicios de las matemáticas es un proceso sintético, donde el predicado es agregado al concepto del sujeto a través de un proceso constructivo. Veamos, pues, en qué consiste esto.

III

Las primeras consideraciones sobre las matemáticas en la *Crítica de la Razón Pura,* aparecen precisamente en la Introducción que venimos examinando, en el contexto en el que Kant señala la existencia de juicios sintéticos a priori en las ciencias. Si bien este es el propósito anunciado en esta sección, como veremos a continuación, Kant parece más interesado en ilustrar el carácter sintético de las proposiciones matemáticas que su naturaleza apriorística. Sobre esto, solo dice: «las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios a priori y no empíricos; porque llevan consigo necesidad, la que no puede ser tomada de la experiencia» (B15).

Aquí Kant recoge una opinión generalizada que se remonta a la antigüedad, según la cual las matemáticas constituyen un conocimiento necesario, es decir, verdadero en todo tiempo y lugar. Dada esta asunción, se dirige a mostrar cómo las proposiciones matemáticas son sintéticas. Citaré *in extenso* el pasaje en el que Kant ilustra por primera vez su idea sobre la formulación de juicios matemáticos:

> Al principio podría pensarse que la proposición 7+5=12 fuese una proposición meramente analítica que se siguiera del concepto de una suma de siete y cinco según el principio de contradicción. Pero si se lo considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no contiene nada más que la unificación de ambos números en uno único; con lo cual no se piensa, de ninguna manera, cuál sea ese número único que los abarca a ambos. El concepto de doce no está en modo alguno ya pensado, solo porque yo piense aquella unificación de siete y cinco; y por mucho que yo analice mi concepto de una suma posible

> tal, no encontraré en él el doce. Se debe salir fuera de estos conceptos, procurando el auxilio de la intuición que corresponde a uno de los dos, por ejemplo, los cinco dedos, o bien (como Segner en su aritmética) cinco puntos, y agregando así, poco a poco, las unidades del cinco dado en la intuición, al concepto de siete. Pues tomo primeramente el número 7 y, tomando como ayuda, como intuición, para el concepto de 5, los dedos de mi mano, añado ahora poco a poco al número 7, en aquella imagen mía, las unidades que antes reuniera para formar el número 5, y veo así el número 12. Que 7 *tenía* que ser añadido a 5 ya lo había pensado yo, ciertamente, en el concepto de una suma =7+5; pero no que esta suma fuese igual al número 12.

Lo primero que hay que considerar del pasaje es, claro está, la afirmación de que un juicio o proposición aritmética, como «7+5=12» no es analítica. Conforme a la definición que Kant mismo dio de esa clase de juicios, el predicado de este juicio, 12, debería poder obtenerse mediante un análisis del sujeto, 7+5. Sin embargo, dice Kant, en el sujeto solo tenemos dos números relacionados por el signo que representa a la operación aritmética suma, pero no el número 12. Este, entonces, debe, por así decirlo, «surgir» a partir de un proceso distinto. ¿En qué consiste ese proceso? Dice Kant que debe procurarse «el auxilio de la intuición que corresponde a uno de los dos, por ejemplo, los cinco dedos». Según lo expresado en la cita, para Kant el procedimiento de formulación de juicios matemáticos, como ocurre con todos los juicios sintéticos, descansa en la intuición. «Intuición» en Kant es un término técnico que designa a una representación singular e inmediata. Esto parece querer decir, como lo ilustra el ejemplo, que las operaciones matemáticas consisten, entonces, en una manipulación de marcas o signos individuales. El objeto 12, que, como ya se dijo, no estaba contenido en el sujeto del juicio, es el signo de una reunión sintética de caracteres individuales.

También la geometría, dice Kant, contiene juicios sintéticos, aunque aquí sus comentarios son ciertamente más crípticos. Toma como ejemplo, el enunciado: «la línea recta es la más corta entre dos puntos» y explica: «Pues mi concepto de recta no contiene nada de cantidad, sino solamente una cualidad. Por tanto, el concepto de la más corta es enteramente añadido, y no puede ser extraído del concepto de línea recta mediante ningún análisis. Aquí debe recurrirse al auxilio de la intuición, sólo por medio de la cual es posible la síntesis» (B17). Dejaremos para más adelante una explicación detallada de esto. Por ahora baste decir que la atribución a una línea de la propiedad de ser la más corta entre dos puntos, es algo que sólo puede hacerse «visualizando» una construcción que opere, en este caso, con puntos y líneas.

Ahora bien, detengámonos un momento para aclarar ciertas cosas que mencionamos hasta ahora y que serán importantes en lo que

sigue. Dijimos, siguiendo a Kant, que los juicios matemáticos, al ser sintéticos, descansan en la intuición, y definimos a esta como una representación singular e inmediata. El lector podría estar pensando en que, si los juicios matemáticos son posibles mediante un proceso de combinación de representaciones de ese tipo, entonces se operaría empíricamente, lo cual contradiría la naturaleza necesaria de dichos juicios, que ya había sido afirmada por Kant. Este, en mi opinión, es el centro de la cuestión que nos ocupará de ahora en más: dado su carácter sintético, cómo es posible la aprioricidad de los juicios matemáticos.

En la Estética trascendental, que constituye la primera parte de *Crítica de la Razón Pura*, donde Kant expone su teoría de los elementos a priori de la sensibilidad, define «intuición» como el modo de referirnos a objetos de manera inmediata. Los objetos externos a la mente producen, al afectar nuestra facultad de sensibilidad, sensaciones. Estas, al ser combinadas, dan lugar a *intuiciones*, esto es, representaciones cuyo rasgo fundamental es su singularidad. A aquello que posibilita que las sensaciones sean ordenadas o combinadas lo llama Kant «forma», lo cual se encuentra a priori en la mente. A esta «forma» a priori, condición de la aparición de representaciones singulares, también la llama Kant «intuición», pero, dado su carácter a priori, la llama «intuición pura».

Según Kant, hay dos «formas» a priori o intuiciones puras, *espacio* y *tiempo*.

El espacio, o forma del sentido externo, es la condición subjetiva de posibilidad de la percepción de objetos externos a la mente. El tiempo, o forma del sentido interno, es la condición subjetiva del orden de nuestras representaciones internas. Por ejemplo, sin el espacio como condición subjetiva no sería posible la percepción de objetos independientes del sujeto e independientes entre sí. Esto es, los objetos singulares se distinguen en virtud de ocupar lugares diferentes. En tanto, es sólo en el tiempo, es decir, mediante relaciones de antes, después y simultaneidad, que podemos ordenar nuestros estados mentales.

En la Estética trascendental, Kant lleva a cabo dos tipos de exposiciones de estas nociones de espacio y tiempo: una exposición metafísica y una exposición trascendental. La primera consiste en un análisis de la noción a explicar, que tiene como objetivo elucidar la naturaleza de la noción en cuestión. Es metafísica porque la noción de que se trata es a priori. La exposición trascendental, en cambio, procede examinando el tipo de conocimiento a priori que se sigue de una cierta noción o concepto dado. Más específicamente, la elucidación de una noción o concepto a partir de los conocimientos sintéticos a priori que se siguen de ellos.

La exposición metafísica de los conceptos de espacio y tiempo nos arroja, desde mi punto de vista, dos características de estos conceptos que es importante considerar y retener. La primera, ya mencionada, es la naturaleza subjetiva de ambas nociones. El espacio y el tiempo no son realidades metafísicamente objetivas, sino facultades cognitivas de los seres humanos. No están fuera de nosotros, como Newton pensaba, ni los obtenemos mediante la experiencia, sino que están en nosotros, por así decirlo. La segunda característica de importancia es que espacio y tiempo no son conceptos sino, como también ya se dijo, intuiciones, en este caso, puras.

Según Kant, un concepto es «una representación que está contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como la característica común de ellas), y que por tanto las contiene a éstas *bajo sí*...» (B40). Es decir, un concepto contiene lo que es común a una cierta diversidad de objetos y en virtud de lo cual los subsume. Una intuición, por otro lado, como ya se dijo, es una representación singular. El espacio, como intuición, es también una representación singular; percibimos, de acuerdo con Kant, un único espacio que contiene a los espacios particulares como partes de ese espacio único. En tanto puro, libre de toda experiencia, es la condición de posibilidad de la aparición de los objetos externos con propiedades como forma, extensión y lugar, pero también «sirve de fundamento de todos los conceptos de él» (B40). Es decir, posibilita la formación de conceptos que le son propios. Y agrega Kant: «Así, todos los principios geométricos, p.ej. que en un triángulo, dos lados, sumados, son mayores que el tercero, nunca se deducen de los conceptos universales de línea y triángulo, sino de la intuición; y ello a priori, con certeza apodíctica» (B40).

Con respecto al tiempo, en tanto, se siguen consideraciones similares a las del espacio. Las relaciones de simultaneidad y sucesión no son ni objetivamente reales, ni pueden obtenerse desde la experiencia, sino que se asientan en el sujeto como una propiedad de la mente que es anterior a la presencia de cualquier intuición seinsible. Asimismo, no es concepto sino intuición, pues, al igual que el espacio, el tiempo se percibe como una totalidad cuyos momentos particulares son partes de esa totalidad.

Las exposiciones trascendentales de los conceptos de espacio y tiempo tienen como objetivo reforzar las dos notas que definen la naturaleza de esas nociones, a saber: que son intuiciones y no conceptos, y que son intuiciones a priori. Para ello, en el caso del espacio, acude a la geometría, como un conocimiento universal y necesario que sólo es posible apelando a la intuición del espacio; en cuanto al tiempo, lo que muestra su carácter intuitivo y necesario es que constituye el fundamento del orden causal.

Habiendo ya presentado las nociones principales del aparto crítico kantiano que servirán como soporte conceptual de su filosofía de las matemáticas, pasaré a la exposición de la teoría, la cual se encuentra especialmente concentrada en la Doctrina trascendental del método, de la *Crítica de la Razón Pura.*

IV

La Doctrina trascendental del método, que constituye la segunda parte de la *Crítica de la Razón Pura*, comparativamente bastante más pequeña, sin duda, que la primera, la Doctrina trascendental de los elementos, se ocupa, como dice Kant, de «la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura» (A708-B736). Es decir, de los límites, la estructura e historia de la razón pura.

A la primera parte, que es la que nos interesa, la titula Kant, la Disciplina de la razón pura. Por «disciplina» entiende Kant: «la *coerción* por la cual se limita la propensión constante a apartarse de ciertas reglas» (A710-B738). Esto es, la elucidación, a partir de un examen de la propia naturaleza de la razón, de una norma que mantenga a la misma razón humana dentro de ciertos modos de pensar. A esto se opone la «cultura», que sólo forma destrezas o hábitos nuevos sin fines restrictivos.

El apartado que nos interesa comentar aquí, que encierra la explicación kantiana del método matemático, se titula: La disciplina de la razón pura en el uso dogmático, y su pretensión es investigar si y cómo es posible obtener certeza apodíctica en la filosofía, la filosofía trascendental. Para ello, se procede comparativamente con respecto a las matemáticas, y cómo ésta obtiene su propia certeza apodíctica.

Dice Kant:

> El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional* por *conceptos*; el matemático es el conocimiento por *construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa: exhibir a priori la intuición que le corresponde. Para la construcción de un concepto se requiere, pues, una intuición *no empírica*, que por consiguiente, como intuición, es un objeto singular, pero que sin embargo, como construcción de un concepto (como construcción de una representación universal) debe expresar, en la representación, validez universal con respecto a todas las intuiciones posibles que hayan de estar bajo ese concepto (A713-B741).

Permítaseme explicar el pasaje *in abstracto*, para luego considerar el ejemplo que Kant pone a continuación.

Según lo dicho por Kant, construir un concepto (matemático), consiste en formar una representación singular, una intuición, que,

sin embargo, exprese al mismo tiempo las propiedades universales que todo concepto expresa. A primera vista, esto, así dicho, parece entrañar una tensión, pues, ¿cómo podría una representación particular, expresar, *qua* representación, propiedades que cualquier otro particular compartiría? Parecería que Kant está intentando recoger, en su elucidación del conocimiento matemático, al menos dos cosas que le parecen valiosas: en primer lugar, un aspecto intuitivo, podría decirse incluso, sensible, del proceder matemático en la construcción de sus conceptos; en segundo lugar, que la validez de los conceptos así construidos no puede limitarse sólo a esa representación intuitiva, sino que debe poder aplicarse a todos las representaciones posibles que caen bajo él.

Veamos ahora el ejemplo que pone Kant:

> Así, yo construyo un triángulo al exhibir el objeto que corresponde a ese concepto, ya mediante mera imaginación, en la intuición pura, ya, de acuerdo con ella, también en el papel, en la intuición empírica, pero en ambos casos enteramente a priori, sin haber tomado de ninguna experiencia el modelo para ello. La figura singular dibujada es empírica, y sirve, sin embargo, para expresar el concepto, sin menoscabo de la universalidad de éste, porque en esta intuición empírica se atiende siempre sólo a la acción de construcción del concepto, para el cual muchas determinaciones, p. ej. las del tamaño, de los lados y de los ángulos, son enteramente indiferentes; y por consiguiente se hace abstracción de estas diferencias, que no alteran el concepto de triángulo (A714-B742).

Parece claro, como se dijo antes, que para Kant, los conceptos matemáticos se forman o definen conforme a un procedimiento que requiere un aspecto sensible insoslayable. Sin embargo, también es claro que hay aspectos de esa construcción sensible que son irrelevantes desde un punto de vista estrictamente matemático: para seguir con el ejemplo de Kant, si yo construyo un triángulo, importa poco, desde un punto de vista matemático, su magnitud, o incluso si la construcción presenta o no alguna imperfección material. Todos nosotros trazamos, en nuestra época escolar, triángulos y otras figuras geométricas que presentaban imperfecciones de mayor o menor grado. Sin embargo, lo que importaba era si el procedimiento, *la regla que seguíamos*, era la correcta. En efecto, así se nos instruía, y así también instruye Euclides en sus *Elementos*, cuando presenta cualquiera de sus proposiciones. Para no ir muy lejos, considérese la Proposición 1.

Dice Euclides: «Sobre una línea recta finita dada construir un triángulo equilátero».

Y agrega: «Sea AB la línea recta finita dada. Así, se requiere construir un triángulo equilátero sobre la línea recta AB» (Euclides, 2007: 3). Y acompaña el procedimiento con un diagrama que lo ilustra.

Ahora bien, hasta aquí no parecería haber, a simple vista, ninguna dificultad. Sin embargo, Kant añade lo siguiente:

> El conocimiento filosófico considera, pues, lo particular sólo en lo universal; el matemático, lo universal en lo particular, e incluso en lo singular; y sin embargo lo hace a priori y por medio de la razón, de manera que tal como esté determinado esto singular bajo ciertas condiciones universales de la construcción, así debe ser pensado, como universalmente determinado, el objeto del concepto al cual eso singular le corresponde sólo como esquema de él (A715-B743).

Un momento atrás nos preguntábamos cómo era posible concebir un particular que exprese propiedades universales, y respondimos, siguiendo a Kant, que esta posibilidad descansaba en seguir la regla especificada para la construcción de los casos. Sin embargo, en este párrafo Kant agrega una observación sobre la naturaleza de esa representación que surge del acto de construcción de acuerdo con reglas: dice que, como objeto correspondiente al concepto, ese singular es un *esquema* del concepto. Antes de comentar lo que creo que esto significa, lo cual me remite a otro apartado del libro, permítaseme avanzar un poco más en la presente sección.

Kant insiste sobre la naturaleza constructiva del proceder matemático contrastándolo con el proceder filosófico, el cual se atiene sólo al concepto en su universalidad. Dice:

> Aquélla (la filosofía) se atiene sólo a conceptos universales; ésta no puede hacer nada con el mero concepto, sino que se dirige enseguida a la intuición, en la cual considera el concepto *in concreto*, aunque no empíricamente, sino sólo en una intuición que ella exhibe a priori, es decir, que ella ha construido, en la cual aquello que se sigue de las condiciones universales de la construcción, debe ser válido universalmente para el objeto del concepto construido (A716-B744).

Aquí, nuevamente aparece la insistencia sobre la naturaleza intuitiva del proceder matemático. Se trata, claro está, de una intuición no empírica, es decir, de la construcción de una representación en la intuición pura. También se vuelve a enfatizar que esa intuición, que, como tal, es singular, debe, no obstante, expresar validez universal.

A continuación, hay otro párrafo iluminador:

> Désele a un filósofo el concepto de un triángulo, y déjesele buscar, a su manera, cuál es la relación de la suma de sus ángulos con el ángulo recto. No tiene más que el concepto de una figura que está encerrada en tres líneas rectas, y en ella el concepto de otros tantos ángulos. Podrá reflexionar todo el tiempo que quiera sobre este concepto, que nunca extraerá (de él) nada nuevo (A716-B744).

Parece que Kant está pensando aquí en las definiciones 19 y 20 de los *Elementos* de Euclides, donde éste define las figuras trilatera-

les y los triángulos, respectivamente. Lo destacable es cuando Kant dice que a partir del mero análisis del concepto de triángulo y otros presupuestos en él, no podría obtenerse «nada nuevo». Veamos qué significa esto.

Continúa Kant:

> Puede analizar el concepto de línea recta, o el de ángulo, o el del número tres, y tornarlos distintos, pero no puede llegar a otras propiedades que no residan en estos conceptos. Pero que el geómetra se proponga esta cuestión. Comienza enseguida por construir un triángulo. Puesto que sabe que dos ángulos rectos, juntos, suman tanto como todos los ángulos adyacentes que puedan trazarse a partir de un punto, sobre una línea recta, sumados, prolonga un lado de su triángulo, y obtiene dos ángulos adyacentes que son, juntos, iguales a dos rectos. Luego divide el ángulo externo de éstos, trazando una línea paralela al lado opuesto del triángulo, y ve que aquí surge un ángulo adyacente exterior, que es igual a uno interno, etc. De esta manera, por medio de una cadena de razonamientos, guiado siempre por la intuición, llega a la solución enteramente evidente y a la vez universal de la cuestión (A717-B745).

Como bien ha explicado Hintikka en repetidas ocasiones[7], este párrafo equivale a la estructura típica de una prueba en los *Elementos* de Euclides. Sin embargo, a diferencia de la interpretación que Hintikka hizo de ello, considero que la insistencia de Kant en el recurso a la intuición y el trazado de la figura sí equivale a una preocupación por rescatar un aspecto diagramático en el proceder matemático.

Esto se manifiesta también en sus ideas sobre el álgebra. En efecto, según Kant, después que el matemático define la notación para los números y para las operaciones:

> ... exhibe en la intuición, según ciertas reglas universales, toda operación generada y modificada por la cantidad; allí donde una cantidad ha de ser dividida por otra, pone los caracteres de ambas juntos, según la forma que caracteriza a la división, etc.; y así, por medio de una construcción simbólica, llega tan bien como llega la geometría siguiendo una construcción ostensiva o geométrica (de los objetos mismos), hasta allí donde el conocimiento discursivo por medio de meros conceptos nunca podría llegar (A717-B745).

La clave de todo esto, que ya fue expuesta con anterioridad, y que Kant vuelve a señalar en esta sección es el carácter sintético de las proposiciones matemáticas. Como en toda proposición sintética, el predicado no puede obtenerse por análisis del concepto del sujeto y debe, por consiguiente, obtenerse de otro lado. En el caso de las

7 *Vid.* Los trabajos citados al comienzo de esta contribución.

proposiciones empíricas, ese predicado es suministrado a través de intuiciones empíricas. En el caso de las proposiciones matemáticas, a través de intuiciones puras. En este punto, Kant vuelve a mencionar algo que ya señalamos y dejamos pendiente de análisis:

> El segundo procedimiento es la construcción matemática, y aquí, precisamente, la geométrica, por medio de la cual, en una intuición pura, así como en la empírica, añado lo múltiple que pertenece al esquema de un triángulo en general, y por tanto, (pertenece) al concepto de él; por medio de lo cual, ciertamente, deben ser construidas proposiciones sintéticas universales (A719-B747).

Como se decía hace un momento, así como en los juicios empíricos agregamos predicados que corresponden a intuiciones empíricas, en los juicios matemáticos, que son necesarios, y por ende, que la experiencia no interviene en su formulación, lo que se añade, dice Kant, es «lo múltiple que pertenece al esquema de un triángulo en general», lo cual aseguraría que la proposición, como dice al final Kant, tenga validez universal.

Permítaseme explicar esto. Como ya se dijo, Kant parece estar rescatando los aspectos diagramáticos de la geometría euclidiana. Al mismo tiempo, este énfasis en las construcciones podría, dado que todo diagrama depende de factores empíricos, conducir al problema de que si la prueba descansa en dicha construcción, el resultado no se seguiría universalmente, es decir, para todo caso posible. Por ello, Kant habla de lo múltiple contenido en el *esquema* de un triángulo.

Sin pretender desviarme en el análisis, considero importante hacer una breve digresión en torno a la idea de «esquema» que Kant menciona aquí.

El libro segundo de la Analítica trascendental, titulado: La analítica de los principios, tiene como objetivo esclarecer el uso del entendimiento en la aplicación de sus conceptos a los fenómenos, es decir, esclarecer los principios de la facultad de juzgar. A su vez, el capítulo primero de este libro se titula: Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento.

El problema central de esta sección, que ha sido materia de profundo debate a través de los siglos, es, dicho toscamente, cómo los conceptos puros del entendimiento, que constituyen reglas generales para la conexión de los fenómenos, pueden aplicarse a objetos concretos. Sin embargo, si bien Kant titula y define el problema en estos términos, como restringido a la aplicación de las *categorías* a los fenómenos, luego generaliza el problema a la aplicación de toda clase de conceptos.

Según Kant, lo cual se sigue de su distinción entre intuiciones y conceptos, las categorías o conceptos puros del entendimiento, pero

no solo ellos, son completamente heterogéneos con respecto a los objetos que se subsumen bajo ellos. Es decir, ninguna representación de un objeto singular alcanza la generalidad contenida en un concepto. Si esto es así, ¿qué queremos decir, cuando en un juicio decimos que un objeto particular, por ejemplo, este animal, es un perro, o esta figura es un triángulo?

Dice Kant:

> Ahora bien, está claro que debe haber un tercero, que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al último. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero (debe ser), por una parte, intelectual, y por otra, sensible. Una representación tal es el esquema trascendental (B178-A139).

Según mi lectura, la heterogeneidad entre intuiciones y conceptos con la cual Kant se compromete hace indispensable que en un juicio, donde un particular se subsume bajo un concepto, haya algo que medie esta relación. Para que eso sea posible, la representación en cuestión debe tener un contenido parcialmente sensible, y parcialmente intelectual o conceptual. Agrega Kant:

> El esquema, en sí mismo, es siempre sólo un producto de la imaginación; pero en la medida en que la síntesis de esta última no tiene por propósito ninguna intuición singular, sino la unidad en la determinación de la sensibilidad, el esquema ha de distinguirse de la imagen. Así, cuando pongo cinco puntos uno después del otro... esto es una imagen del número cinco. En cambio, si solo pienso un número en general, que tanto puede ser cinco como cien, este pensar es la representación de un método de representar en una imagen una cantidad (por ej. mil) según cierto concepto, más bien que esta imagen misma, a la cual, en el último caso, difícilmente podría yo abarcarla y compararla con el concepto. Ahora bien, a esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto, la llamo el esquema de ese concepto (B180-A141).

Toscamente hablando, y aunque esto pudiera parecer extraño, Kant parece estar pensando en la posibilidad de concebir una especie de imagen que instancie las propiedades contenidas en un concepto. Las simples imágenes lo son siempre de objetos singulares. Los esquemas, si bien también tienen un aspecto sensible, dado que de lo que se trata es de posibilitar la subsunción de un objeto bajo un concepto, requieren también expresar la generalidad contenida en el concepto.

Como dijimos antes, si bien Kant se restringe al comienzo a formular la necesidad de estos esquemas mediadores con respecto a las categorías, luego también lo extiende al resto de los conceptos. Con relación a lo que nos interesa aquí, los juicios matemáticos, dice:

> En verdad, a nuestros conceptos sensibles puros no les sirven de fundamento imágenes de los objetos, sino esquemas. Jamás imagen alguna de un triángulo sería adecuada al concepto de un triángulo en general. Pues no alcanzaría la universalidad del concepto, que hace que éste valga para todos, rectángulos, no rectángulos, etc.; sino que estaría limitada siempre solo a una parte de esta esfera. El esquema del triángulo nunca puede existir en otra parte que en los pensamientos, y significa una regla de la síntesis de la imaginación, con respecto a figuras puras en el espacio (B181-A142).

Entonces, cuando en la Doctrina trascendental del método, Kant dice que, así como en los juicios de experiencia, acudo a la intuición empírica en busca de las determinaciones que no puedo obtener por medio del mero análisis del concepto del sujeto, en las proposiciones geométricas, esas determinaciones se descubren a partir de la construcción de una representación cuyo contenido no es el de algún particular, sino el compartido por todas las figuras de esa clase. Es decir, construimos un «esquema» del triángulo y descubrimos en él propiedades que pertenecen a todos los casos de triángulos. Esto, aunque podría acarrear algunos problemas, resuelve el intento de Kant por respetar, por un lado, el aspecto diagramático o constructivo de la geometría, y por el otro, la validez universal de sus resultados.

Ahora bien, antes de terminar, sólo me permitiré completar la exposición de aquello en que, según Kant, descansa la rigurosidad de las matemáticas, a saber, que emplea *definiciones*, *axiomas* y *demostraciones.*

«Definir» un concepto, dice Kant, significa determinar «originariamente» el contenido «detallado» y los «límites» de ese concepto. «Detallado» refiere a la claridad y acotación de las notas que determinan su aplicación; «límites» al número exacto de esas notas; y «originariamente» al lugar desde donde se determinan dichas notas. En este sentido, los conceptos empíricos y los dados a priori no pueden definirse en sentido estricto. Los primeros por la dependencia de la experiencia para la determinación de sus notas; los segundos, debido a que su alcance y validez depende de su adecuación con el objeto, lo cual sólo puede determinarse a partir de su aplicación concreta a ellos.

Por ende, concluye Kant: «...no quedan otros conceptos que sean aptos para ser definidos, que aquellos que contienen una síntesis arbitraria que pueda ser construida a priori, y por tanto, sólo la matemática posee definiciones» (A729-B757). Es decir, sólo las matemáticas, que construye sus objetos en la intuición pura, con independencia de toda experiencia, puede determinar el alcance y límite de un concepto con completa exactitud.

En segundo lugar, las matemáticas emplean «axiomas». Empleando su propia terminología, Kant define a los axiomas como principios

sintéticos a priori, y, de acuerdo con su definición de estos, son juicios cuya conexión entre el sujeto y el predicado es posible por medio de la construcción, en la intuición pura, del objeto y sus atributos.

Finalmente, una «demostración» es para Kant una prueba necesariamente válida que descansa en la intuición. Esto es, sólo en la medida en que se pueden construir conceptos y exponer a priori las intuiciones que les corresponden, podemos asegurar la necesidad de una prueba, y esto sólo es posible en las matemáticas. Como ya se dijo, las construcciones de los conceptos matemáticos proceden mediante el recurso a marcas, diagramas, considerados estos como esquemas, esto es, imágenes que capturan los rasgos universales contenidos en un concepto. Incluso en el álgebra, dice Kant, opera esto:

> Incluso el procedimiento del álgebra con sus ecuaciones, a partir de las cuales ella, por reducción, produce la verdad juntamente con la prueba, es una construcción, si bien no geométrica, sí empero característica, en la cual, al exponer los signos, se exponen en la intuición los conceptos, principalmente los de relación de cantidades, y aun sin tomar en consideración lo heurístico, se preservan de errores todos los raciocinios poniendo a la vista cada uno de ellos (A735-B763).

Sólo señalo dos cosas en este párrafo: «característica» debe entenderse como «por caracteres» o «por medio de caracteres», resaltando una vez más la importancia del recurso a la visualización, lo cual enfatiza Kant diciendo: «poniendo a la vista».

V

En este capítulo, he tratado de presentar los principales lineamientos de la concepción kantiana de las matemáticas. Me he limitado a presentar una lectura personal, sin entrar en discusiones con otras lecturas que gozan de igual o mayor plausibilidad textual. Asimismo, me he concentrado en la *Crítica de la Razón Pura*, pero es bien sabido que Kant escribió sobre las matemáticas mucho antes y después de la aparición de este libro. No obstante, tratándose de un texto introductorio, no hay duda de que las ideas maduras de Kant sobre las matemáticas aparecen en esta obra central.

A manera de resumen, y para dejar algunas cuestiones abiertas, deseo señalar lo siguiente:

1) La mayor parte de las reflexiones de Kant sobre las matemáticas están referidas, como puede haber quedado de manifiesto en mi propia exposición, a la geometría.
2) La geometría a la que Kant se refiere es la geometría euclidiana tal como esta se practicaba en la antigüedad, es decir, la que procedía a través de construcciones con regla y compás. Este método geométrico, conocido como «sintético», co-

mienza a partir de ciertos elementos simples y, mediante unas pocas reglas, construye el universo de la geometría.

3) Que para defender este método, que combina los recursos visuales en las construcciones, a la vez que reclama necesidad para sus resultados, erigió una intrincada explicación en la que introduce nociones como la de esquema, que pueden resultar no sólo filosóficamente problemáticas, sino también intuitivamente problemáticas.

Como se dijo al comienzo de estas páginas, la filosofía de las matemáticas de Kant, que no constituye una teoría expuesta de una manera sistemática y separada de su filosofía del conocimiento, fue considerada durante mucho tiempo, poco más que una ocurrencia. Sin embargo, después de más de doscientos años, el sabio de Könisberg ha vuelto ha ser considerado en una materia que ha ocupado a los filósofos desde la antigüedad, y si bien hay muchas oscuridades y algunos errores o confusiones notorias en algunas de sus opiniones, en filosofía es mejor quedarse con poco que con mucho.

Bibliografía

Brittan, G., (1978): *Kant's Theory of Science*. Preinceton, NJ: Princeton University Press.

Euclides (2007): *Elements*. Santa Fe, New Mexico, Green Lion Press.

Friedman, M., (1998): *Kant and the exact sciences*. Harvard, Harvard University Press.

Hintikka, J., (1965): «Kant's 'New Method of Thought'and His Theory of Mathematics», *Ajatus* 27, 37-47.

— (1967): «Kant on the Mathematical Method», *The Monist* 51, 352-375.

— (1969), «On Kant Notion of Intuition (Anschauung)», en Penelhum, Terence and Macintosh, J. J. (eds.): *The First Critique. Reflections on Kant's Critique of Pure Reason*. Belmont, CA: Waldsworth, 38-53.

Kant, I., (2011), *Crítica de la Razón Pura*. México, UAM-FCE. (Traducción de Mario Caimi).

Kitcher, P., (1975), «Kant and the Foundations of Mathematics». *The Philosophical Review*, 84 (I) 23-50.

Parsons, Ch., (1969), «Kant's Philosophy of Arthmetics». En Morgenbesser, Sidney, Suppes, Patrick, & White, M. G. (eds.): *Philosophy, Science and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*. Nueva York: St. Martins, 568-594.

Thompson, M., (1972), «Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology», *Review of Methaphysics* 26, 314-343.

Validez objetiva de las categorías y restricción a la experiencia: La Deducción trascendental en KrV B 129-169*

GONZALO SERRANO
Universidad Nacional de Colombia

«...este yo, o ella, o eso (la cosa), que piensa.»
(KrV, A 346/B 404)

I. INTRODUCCIÓN

La deducción trascendental de las categorías constituye el argumento nuclear del proyecto crítico de Kant enunciado en la introducción a su primera *Crítica* como la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, manera programática de enunciar el problema de cómo es posible que podamos saber algo a priori acerca de la experiencia, o cómo pueda nuestra estructura conceptual, cuyo origen nada tiene que ver con la experiencia, aplicarse con éxito a ella. Es un argumento unitario y sostenido de considerable extensión del que el autor reelabora para la segunda edición una versión completamente nueva. En la presente contribución nos concentraremos en el argumento de esta segunda versión.[1]

No obstante lo localizado y autocontenido que pueda pretender ser el argumento hay que recuperar un contexto doctrinal que el autor

* El presente trabajo es resultado del proyecto de investigación (código 56114) titulado «La Deducción Trascendental en la Crítica de la Razón Pura de Kant. Guía de lectura y conceptos fundamentales», respaldado por la División de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia.

[1] KrV, B 129 — 169. En Kant 2014 encontramos reunidas las dos versiones de la Deducción trascendental junto con varios fragmentos inéditos y pasajes de otras obras que contienen intentos previos y observaciones que se extienden durante casi dos décadas. Citaremos en adelante la Deduccion B según la traducción de G. Serrano en Kant 2014; las citas de otros pasajes de la *Crítica de la Razón Pura* seguirán la traducción de M. Caimi 2007.

ha venido configurando en las secciones precedentes y que recapitulamos ahora sucintamente. Nuestra capacidad de conocer tiene dos fuentes, sensibilidad y entendimiento, que nos proveen con sendos tipos de representaciones, intuiciones y conceptos; las primeras son particulares e inmediatas, mientras los segundos son generales y mediatos. La sensibilidad es una facultad receptiva de lo dado a través de sus formas puras espacio y tiempo, en virtud de las cuales sus representaciones, las intuiciones, son esencialmente múltiples; por su parte el entendimiento es una facultad espontánea de producción de conceptos según sus funciones de reducción de lo múltiple a la unidad (síntesis), por lo cual sus representaciones son unitarias, es decir se representan varias cosas de manera mediata en un solo concepto. Conocimiento propiamente dicho es el resultado de la conjunción de los elementos aportados por las dos facultades, intuiciones y conceptos, conjunción necesaria, aunque problemática, pues no es fácil juntar en un conocimiento elementos de fuentes tan distintas con elementos tan heterogéneos. La postura de Kant respecto a la clase de relación que debe de haber entre las dos facultades, a diferencia de las tradiciones en conflicto (racionalismo y empirismo) que postulan la prevalencia de una frente a la otra según el caso, es que entre ellas prevalece una relación de reciprocidad y requerimiento mutuo. La deducción trascendental pone de manifiesto una especie de negociación entre las dos facultades, si se prefiere, entre los contrincantes que abogan en cada caso por la hegemonía de una u otra de ellas.[2]

El argumento de la deducción transcurre a lo largo de 13 parágrafos y Kant nos da pistas para distinguir dos grandes partes. La primera, entre §§ 15-20, pretende establecer las condiciones por las que el múltiple sensible está necesariamente bajo las categorías a través de la unidad sintética de la apercepción. La segunda, desde §§ 21 a 27, busca especificar progresivamente la validez de lo logrado en § 20 apenas para la intuición sensible en general, de manera que tal especificación conduzca a la plena validez de las categorías para los objetos de la experiencia, en la medida en que se demuestra que estos solo son posibles por ellas; todo esto sin descuidar que la contrapartida de tal validez es precisamente la restricción del uso de las categorías solo para la experiencia. Así, la especificación del ámbito de aplicación legítima de las categorías, desde la intuición sensible hasta la experiencia posible, es a la vez la restricción del ámbito de su aplicación de los objetos en general a los objetos de la experiencia.

2 Serrano 2017.

Pero no basta que la deducción se fije un objetivo final, el de la legitimidad de las categorías en relación con la experiencia, y su correspondiente restricción a la experiencia posible. Más importante aun es determinar un punto de partida que asegure lo que está en juego. Si el objetivo es la legitimidad de la pretensión humana de conocimiento a priori de objetos de la experiencia, entonces el punto de partida debe ser un primer conocimiento indiscutible que establezca la necesidad de la relación y la dependencia mutua entre las dos fuentes que se reparten el todo de nuestra humana pretensión de conocimiento: entendimiento y sensibilidad. Ese primer conocimiento, según veremos, es el que se expresa en el principio de la unidad sintética de la apercepción cuyo examen habremos de emprender. En el trasfondo del argumento yace el conflicto entre la pretensión exaltada de conocimiento de la razón (racionalismo dogmático) y el cuestionamiento de tal pretensión (escepticismo); la deducción deberá arrojar un resultado que suponga la ponderación de este enfrentamiento y en cierto modo la satisfacción negociada de las partes en conflicto.

II. Deducción Trascendental §§ 15-20: unidad sintética de la Apercepción

1. Síntesis, unidad y múltiple

La noción destinada a dar trámite a la tensión entre sensibilidad y entendimiento, y entre su respectiva multiplicidad y unidad, es la noción de síntesis o enlace (Verbindung, conjunctio), la cual ha de ser examinada en su generalidad. En ella encontraremos, además de los elementos que la componen, el orden que la configura. En términos generales el enlace o síntesis supone algo por enlazar, la acción de enlazar, y la unidad en conformidad con la cual reunir o enlazar lo múltiple. El múltiple solo puede ser dado, la unidad solo producida, precisamente en virtud de la síntesis y en conformidad con una unidad originaria. Por tanto, la actividad originaria del entendimiento consiste en sintetizar y su operación inversa, el análisis, la presupone: «pues allí donde el entendimiento nada ha enlazado antes, nada puede tampoco disolver» (KrV, B 130); con lo cual quiere establecer Kant la originariedad de la síntesis y el carácter derivado del análisis.

El título del §16 contiene ya una tesis central que merece examen, aun antes de abordar el conocido principio con que inicia el párrafo. El título, «De la Unidad originariamente sintética de la Apercepción», sienta de entrada que la unidad de la apercepción es originariamente sintética, y solo derivadamente analítica, es decir, esta presupone la primera. Qué significa tal originariedad sintética es algo que concierne al examen de esa representación de sí mismo que es el «Yo pienso» y que será central en toda la deducción.

2. Originariedad sintética de la unidad

Tratándose ahora del entendimiento como el que lleva a cabo la síntesis, tenemos entonces un múltiple dado en la sensibilidad, el acto espontáneo de síntesis por parte del entendimiento, y su unidad suprema y anterior a todo acto de síntesis. Con ese orden pretende Kant garantizar la prioridad de la síntesis frente al análisis, de la unidad sintética frente a la analítica, de la originariedad de la síntesis frente al carácter derivado del análisis. Así, pensar que la unidad es analítica es hacerla depender de la multiplicidad al denotar lo común de sus elementos, lo idéntico de ellos, y surgiría del enlace de ellos, por tanto de una necesaria síntesis previa. Esto pone de manifiesto que la labor originariamente sintética de la unidad es la de enlazar representaciones múltiples, diversas y heterogéneas; esa unidad nos la tenemos que representar como sintética (sintetizante) o condición de síntesis, no resultado de ella. Ahora bien, de todos modos la unidad termina por ser el fundamento último, lo cual parece poner en aprietos la tesis de la reciprocidad entre unidad y múltiple (entendimiento y sensibilidad); sin embargo, tal predominio de la unidad, por cierto indiscutible, es al precio de que haya de concebirse ella como originariamente sintética y no analítica, lo cual le otorga una fundamentalidad compartida con el múltiple, pues sin este no habría síntesis, por tanto tampoco unidad sintética.

3. Tesis de la reciprocidad

El solo entendimiento, gestor de la síntesis y posesionario de la unidad que la guía, no puede satisfacer completamente la exigencia de dar cuenta de la legitimidad de arrogarse como determinador único y último de los objetos de conocimiento. El § 15 ha establecido que la función de síntesis del entendimiento implica la unidad en conformidad con la cual se lleva a cabo el acto de reunir un múltiple. Si el entendimiento en su espontaneidad opera según las diversas funciones que reducen el múltiple espacio-temporal de la intuición sensible a la simplicidad del concepto, y si el entendimiento es unitario e idéntico respecto de la diversidad de funciones con las que opera en su espontaneidad, lo que nos queda claro es que no puede él mismo proveer la multiplicidad que ha de ser reducida a unidad. Tal multiplicidad es proporcionada por la sensibilidad a través de sus intuiciones, únicas representaciones que pueden referirse inmediatamente a los objetos[3]; de atenerse solo a los conceptos y a las síntesis vacías de multiplicidad el entendimiento, mediante el juicio, nunca podría arraigar en objetos

[3] KrV, A 19/B 33.

individuales, y patinaría, por decirlo así, incesantemente en sus propias mediaciones que son los conceptos: representación mediata del objeto, o «representación de una representación de este» (KrV, A 68/B 93). La dependencia que ha de reconocer el entendimiento respecto de la sensibilidad pone de manifiesto la reciprocidad que en adelante regirá entre las dos facultades[4].

4. Apercepción, autoconciencia e identidad

La sentencia «El *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones» (KrV, B 131-132), leída en clave sintética y trascendental, nos advierte que no debemos quedarnos en la representación de lo común de todas mis representaciones, es decir, en el concepto general de sujeto representante, sino que aquí se denota algo más, a saber, lo que es esencial a todo sujeto, es decir, ser capaz de representarse a sí mismo y no simplemente ser sujeto que se representa objetos. Para empezar, la representación de sí del sujeto está implícita en la representación de objetos como distintos de sí; pues representarse objetos es diferenciarlos respecto de sí mismo, lo cual exige una conciencia o representación de la diferencia entre sí mismo y el objeto. Sin embargo, ante el múltiple y la diversidad de representaciones de las que puede ser consciente el sujeto falta todavía la representación de la propia identidad de sí del sujeto respecto de todas sus representaciones; lo cual solo será posible si el sujeto mismo añade una a la otra de las representaciones de sí de cada una de sus representaciones, constituyendo entonces la representación de la propia identidad como una propia síntesis[5]. Vemos, pues, que la representación de sí mismo del sujeto exige lo máximo de sí: su síntesis de sí. Y es por eso que Kant denota ese carácter de la unidad como sintética y a la vez como originaria respecto de la unidad analítica[6]. El término que va a usar para denotar ese aspecto de la representación de sí es el de apercepción, ya en circulación desde los tiempos de Leibniz.[7]

4 Caimi, 2014: 28-29, 35, al igual que Rosales 1993, enfatizan en la reciprocidad entre las dos facultades. Allison, 2015: 9, 47, 435, habla de cooperación entre las facultades y la considera como una consecuencia de lo que él denomina tesis de la discursividad. Lo importante de enfatizar en esta particular relación entre las facultades es que con ello Kant ataca cualquier tipo de subordinación entre ellas en cualquier dirección, empirista o racionalista. Incluso hay intérpretes que pueden todavía admitir y proclamar trazas de subordinación de la sensibilidad al entendimiento.

5 KrV B 132.

6 KrV, B 133.

7 Leibniz le da relieve filosófico al vocablo francés «s'aperçevoir», «darse cuenta», «apercibirse», (Zoller 2015). El latín «apperceptio» muestra el

Ahora bien, la unidad implicada en la noción de enlace se expresa en términos de un pensante, es decir un pensante que es el agente del enlace que implica tal unidad. Tal unidad se piensa como anterior y fundamental a toda unificación o síntesis, pues la hace posible, pero a la vez está implicada la acción de unificar, lo cual corresponde a la espontaneidad del pensamiento (entendimiento) que ha de contrastar con la receptividad y el múltiple de la facultad sensible. Ser el pensante de todas mis representaciones es poderlas comprehender en un mismo espacio conceptual a la vez que sensible, pues entre mis representaciones se encuentran tanto conceptos como intuiciones, y nuestras intuiciones son solo sensibles. Y si bien mis conceptos son espontáneos, pues los produce mi propio entendimiento según funciones de operación (categorías), las intuiciones son representaciones de lo dado, por tanto corresponden a la receptividad de la sensibilidad, cuyas formas son espacio y tiempo; por ello la actividad de síntesis consiste en reducir a unidad conceptual el múltiple espaciotemporal de la intuición que nos es dado, y solo así hacerlo inteligible, pensable, «acompañable» por el *yo pienso*. Tal síntesis solo es posible si quien la ejerce se identifica a sí mismo como quien también la padece, en la medida en que el contenido representacional de la síntesis, lo sintetizado, es parte de sí mismo, representación recibida pasivamente, intuición sensible. O, mejor aun, la síntesis ejercida en conformidad con la unidad es padecida por la multiplicidad de la receptividad, todo ello en una misma mente o conciencia[8].

5. El ámbito de pensamiento del «Yo pienso» (Excursus)

El ámbito en que se despliega el pensamiento y la naturaleza de su estructura y relaciones es digno de atención; he aquí por lo pronto una exploración tentativa. «Esa representación», el *yo pienso*, es espontánea, fruto de la propia actividad de la mente, no es dada o recibida; por tanto, es la representación conceptual espontánea de sí mismo de quien piensa, y en la medida en que denota lo común a todas sus representaciones, a saber, el yo que las puede pensar como suyas las reúne en una sola conciencia y con ello las somete a las condiciones de la unidad del pensamiento: condiciones lógicas del lugar que cada una de ellas ocupa en un espacio conceptual (intensional), por un lado, y condiciones de la sensibilidad que ordena su multiplicidad dada según criterios espaciotemporales (extensionalmente, podríamos

---

valor del prefijo «ad-perceptio»: al lado de la percepción, lo que acompaña a la percepción, es decir, la conciencia de sí que acompaña a la percepción.

[8] Esta identidad entre el sí mismo pensante (espontáneo) y el sintiente (paciente) es un tema que Kant aplaza hasta el § 24 cuando se ocupa de la clase de conocimiento que tenemos de nosotros mismos (KrV, B 155).

decir), por otro lado. La conjunción de estas dos condiciones configura el ámbito de los objetos de conocimiento, algo así como la instanciación sensible de los conceptos; en otras palabras, la conjunción de condiciones sensibles e intelectuales configura un espacio que es la intersección del de los conceptos y las intuiciones, es decir, una mutua restricción. Una configuración del espacio conceptual en términos puramente intensionales nos brindaría una visión leibniciana a la manera del concepto completamente determinado que se correspondería con la sustancia individual y finalmente con el mundo existente entre todos los mundos posibles; en otras palabras, la mente divina en su completud y omnisciencia. Ahora bien, el elemento extensional que brinda la fenomenalidad bien fundada, es la expresión o manifestación exterior de la actividad intensional o conceptual de la mónada en sus distintos niveles de la jerarquía. Kant, por su parte, pretende coordinar ambas condiciones de manera tal que se tome en serio la finitud de la mente humana y dé cuenta de la conceptualidad de lo sensible, de la inteligibilidad de la experiencia, para efectos de su problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Es la opción por el conocimiento del ámbito de los fenómenos o de la experiencia, dada la determinación recíproca entre sensibilidad y entendimiento y su consecuente restricción o especificación, pues aquí no se suman los espacios conceptual y sensible, sino que se intersectan.

Un entendimiento finito no puede por sí solo representarse individuos; eso sería producirlos, lo cual está reservado para el entendimiento infinito. Por eso el entendimiento finito requiere de sensibilidad o algún complemento que le brinde el objeto. En nuestro caso humano completamos con instanciaciones espaciotemporales sensibles de objeto, las intuiciones, que contienen criterios de individuación que no son los del concepto completamente determinado que se corresponde con la sustancia individual de Leibniz en la mente omnisciente. Sin embargo, la sensibilidad nos ayuda con ese complemento, a saber, la espaciotemporalidad, aportando el criterio de inequivocidad de la referencia al objeto: entre determinación conceptual (intensional) finita e identificación inequívoca del objeto (extensional, entre clases de objetos, y dentro de un conjunto de objetos), logramos la referencia al objeto que satisface al concepto pensado. Sin embargo, veo aquí que la extensión lógica, o la clase solo orienta la individuación, pero no la culmina; esto está reservado para espacio y tiempo. De esta manera la extensión lógica sería un intermedio entre la intensión y la instancia individual. Lo cual avala la idea de la reciprocidad e irreductibilidad de lo sensible a lo conceptual[9].

9 La discusión contemporánea entre conceptualismo y no conceptualismo halla alta pertinencia aquí, Allison 2015: 410ss., 417s., pues se trata de esa

6. El primer conocimiento: El entendimiento y la forma general del objeto

Hasta ahora nos hemos movido en el ámbito general de las representaciones y a lo sumo hemos llegado a distinguir entre sus dos clases, a saber, conceptos e intuiciones, unitarias las primeras, sometidas al principio de unidad de la apercepción, múltiples las segundas rigiéndose, en tanto dadas, por las formas de la sensibilidad espacio y tiempo; es decir, formas de lo múltiple que a la vez están sometidas también al principio de la unidad sintética de la apercepción en tanto que tal múltiple, igual que sus formas, son necesariamente pensables. La siguiente colección de elementos del argumento nos lleva a destacar en el ámbito de las representaciones aquellas que cumplen o satisfacen la condición de ser conocimientos, es decir, la necesaria complementariedad entre conceptos e intuiciones[10]; leáse bien, entre representaciones de las dos clases distinguidas, no entre representaciones y cosas del mundo. Es así como, para empezar, se establece el entendimiento como la «facultad de los conocimientos», a la vez que se define conocimiento como «la referencia de las representaciones dadas a un objeto», y objeto como «aquello en cuyo concepto se halla reunido lo múltiple de una intuición dada» (KrV, B 137). El entendimiento ejerce su actividad de sintetizar conceptualmente el múltiple dado y referirlo a un objeto. Así pues, con este tren de definiciones se configura el juego de representaciones constitutivo del conocimiento, es decir, de la referencia a objetos.

El vuelco copernicano propuesto por Kant para ilustrar la problemática relación entre los conocimientos y sus objetos nos brinda una clave para la comprensión de este momento argumentativo[11]. Objeto no es lo que previamente se nos da para que nosotros podamos representárnoslo fidedignamente; pues así sería imposible comprender la posibilidad del conocimiento *a priori* de objetos. Más bien objeto es el resultado o producto de nuestra actividad intelectual sintética de reducir a conceptos lo múltiple de lo dado en las intuiciones. En

irreductibilidad, por ende reciprocidad, que queda en cuestión. Allison destaca el conceptualismo matizado de Longuenesse 1998 y remite a las réplicas que hay entre los dos. Longuenesse 2008: 16-17, retoma el tema a la vez que confronta a Kant con Descartes. Stepanenko, 2017: 167ss., insiste por su parte en la exhaustividad inferencial del ámbito del pensamiento, algo que yo tomaría como un cuestionamiento de la irreductibilidad de lo sensible y de la reciprocidad entre las dos facultades.

[10] *KrV*, A 50/B74 — A 52/B 76.

[11] *KrV*, B xvi; Caimi 2014: 42 reconoce también esta peculiaridad de la noción kantiana de objeto como una instancia de la revolución copernicana, lo cual me alienta a ir algo más lejos en la analogía con Copérnico.

términos copernicanos, los fenómenos celestes no son lo que vemos sin más desde la tierra, sino lo que proyectamos en el cielo en virtud de los propios movimientos de la tierra, nuestro observatorio; igual, el objeto es la proyección que resulta de nuestra actividad intelectual sobre nuestras propias representaciones de la sensibilidad. Si bien no podemos negar que se nos dé algo, sí podemos dejar en claro que lo que se nos da no es el objeto; más bien, somos afectados de manera que las modificaciones de nuestra sensibilidad por efecto de tal afección son reducidas a concepto y proyectadas por la unidad del entendimiento como un objeto de experiencia posible, del cual tendrá entonces sentido decir si se corresponde o no con la experiencia concreta, real. Vemos que con esta noción de objeto se configura el ámbito de la objetividad que comprehende, por un lado, la inteligibilidad aportada por la estructura categorial del entendimiento y, por otro lado, la sensibilidad que la colma o le da contenido con su multiplicidad a la vez que esta se somete a las funciones de unidad de la primera. Así, el principio de la unidad sintética de la apercepción es asumido como el primer conocimiento[12] a partir del cual se determina todo lo que puede ser objeto; para seguir en tónica copernicana, es como los movimientos de la tierra, a los que se refiere Kant como los primeros pensamientos de Copérnico[13], que en adelante determinan cualquier movimiento observable en el cielo por lo que es solamente inteligible a partir de ellos.[14]

El principio, a la vez que primer conocimiento, dice Kant que «es una proposición analítica, pero expresa a la vez como necesaria una síntesis»[15]; es proposición analítica porque se deriva lógicamente del propio concepto del *Yo pienso*, tal como se prueba por contradicción o reducción al absurdo en § 16 («no podrían ser pensadas, o serían nada para mí») (KrV B132). Sin embargo, el principio implica como necesaria una síntesis, y en tal sentido un primer conocimiento, o la forma de todo conocimiento posible. Así toda la Crítica puede considerarse como un análisis de la noción de síntesis, en perfecta consonancia con la formulación más general de su problema: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» (KrV B 25).

Por otra parte, Kant enuncia tal principio o primer conocimiento como principio o conocimiento puro completamente independiente de la sensibilidad (KrV B137); sin embargo, al ser sintético, cabe preguntarse, cómo puede ser independiente de la sensibilidad? La

12 KrV, B 137.

13 KrV B xvi.

14 Serrano 2019: 255-256, donde se encuentran las principales citas de Copérnico.

15 KrV, B 135.

respuesta es que es independiente de las afecciones, incluso de las formas de la sensibilidad, en cuanto unidad; incluso en cuanto unidad sintética, pues no obstante necesitar la condición del objeto, aquello a lo cual referirse, nada exige que se trate de un objeto sensible todavía, solo que sea objeto, algo distinto a lo cual referir sus pensamientos: objeto en general. Entonces, el principio o primer conocimiento rige ya como la forma de todo conocimiento posible (es trascendental), aun sin establecer el carácter sensible de la intuición humana; lo que vendrá luego será la especificación tanto de la clase de objeto como de la clase de intuición, con su correspondiente restricción. El carácter sensible de la intuición humana no se deducirá del principio, pero será compatible con él en la medida en que su condición de inteligibilidad lo pone bajo las categorías. Qué se nos dé en la sensibilidad no se puede determinar sino a partir de la representación sensible que es la intuición, bajo sus formas espacio y tiempo; entonces ya no sabremos qué es lo que se nos da en sí mismo.

7. Unidad subjetiva y objetiva; la forma del juicio

Lo anterior nos lleva a la distinción implicada en la propia noción de objetividad. El objeto es el referente al que apunta el entendimiento en tanto facultad de los conocimientos, referente que de alguna manera funge como ancla de la conciencia en el ámbito objetivo; por eso hablamos de unidad objetiva de la conciencia. Pero cuando se trata de la conciencia referente a los propios estados mentales y sus vivencias entonces hablamos de la unidad subjetiva de la conciencia. La primera se rige por el concepto del objeto, la segunda por el sentido interno; la primera es condición trascendental que hace posible la necesidad y universalidad del objeto, la segunda es empírica y contingente según coincidan o se sucedan las vivencias y estados mentales. La cuestión radica ahora en establecer el criterio que las distingue: mediante el juicio objetivamos la síntesis contenida en el concepto, la atribuimos al objeto, y la forma del juicio es el vehículo de tal objetivación, en concreto la partícula «es» que funge como cópula entre sujeto y predicado del juicio. El juicio en su función referencial al objeto se distingue claramente de la descripción que podamos hacer de nuestros estados mentales y sensoriales; y somos conscientes de esa distinción, la ejercemos y la usamos. Si creemos ver algo borroso, sabemos despejar la duda de si nuestra visión es borrosa o estamos ante un objeto que es borroso. En experiencias más complejas también distinguimos la sucesión temporal subjetiva de nuestras percepciones de la sucesión objetiva del acontecimiento en cuestión; la primera es contingente y variable según la situación particular de cada uno y no es susceptible de ser expresada en un juicio causal objetivo, mientras la segunda es necesaria y universal y se expresa causal y objetivamente en un juicio.

8. El múltiple de la intuición bajo las categorías y recapitulación

Esto nos lleva a una primera conclusión que conecta el principio de la unidad sintética de la apercepción con la necesidad de las categorías como funciones de síntesis del múltiple de la intuición. Si la unidad sintética de la apercepción es la que hace posible la unidad del objeto de conocimiento, ello solo puede ocurrir mediante la unidad del entendimiento que se ejerce a su vez mediante las funciones de lógicas del juicio que no son otras que las categorías; por tanto, el múltiple dado de la intuición que es reunido en el concepto del objeto está necesariamente bajo las categorías. Y como lo dado es sensible, entonces las intuiciones en tanto sensibles están bajo las categorías.

Esta primera parte de la Deducción nos muestra cómo a partir de la noción general de síntesis o enlace vamos desentrañando los elementos que configuran nuestra pretensión de conocimiento. Unidad y multiplicidad se requieren mutuamente en la síntesis a la vez que se pone de manifiesto que la primera es la forma de la espontaneidad o actividad del entendimiento, mientras la segunda lo es de la receptividad de la sensibilidad. De esta manera tenemos representaciones de lo múltiple dado, intuiciones, y por otro lado representaciones unitarias y simples que son conceptos producidos. Ahora bien, para que haya unidad en las intuiciones y contenido en los conceptos se requiere de una conciencia de la propia producción de la unidad que se identifique como la misma que es consciente del múltiple dado; es decir una conciencia que lo es tanto de su propia actividad como de su propia pasividad, tanto de sus productos como de sus datos que recibe, tanto de lo que piensa como de lo que siente. Esa misma conciencia también lo será de su propia identidad y así hablamos ahora de autoconciencia. Estos elementos se expresan en el principio de la unidad sintética de la apercepción que se constituye ahora como el primer conocimiento: la conciencia intelectual de la identidad de sí como condición de la conciencia unitaria de algo múltiple distinto de sí; en otra formulación, la representación unificante de sí mismo como condición de la representación unificada de algo múltiple distinto de sí. Este primer conocimiento no lo es de algún objeto en particular, sino del objeto en toda su generalidad. A esta instancia del objeto se contrapone, en la conciencia, la instancia del propio sujeto como esa conciencia subjetiva poblada de material representacional que no alude propiamente a objetos, sino que denota modificaciones de los estados internos del sujeto que con algunas exigencias habrán de poder ser traducidas para el ámbito de los objetos. Tales exigencias las impone el propio entendimiento en la medida en que la referencia al objeto es posible solo mediante el juicio y por tanto también mediante las categorías que lo hacen posible en sus variadas modalidades. La conclusión no se hace esperar: El múltiple de la intuición sensible está necesariamente bajo las categorías.

III. La especificación de la aplicación de las categorías y sus límites (restricción) §§ 21-27

1. El quiebre argumentativo y la especificación humana del objeto en general

Es patente la división de todo el argumento en dos partes muy diferenciadas, precisamente a partir de está primera conclusión. Sin embargo, registramos con perplejidad que mientras evidenciamos haber llegado a una conclusión, sin embargo se nos advierte que solo entonces comienza la deducción; es decir, que mientras creemos concluir, culminar un proceso, realmente apenas comenzamos. Por otro lado, este quiebre coincide con la estructura del propósito y cometido de la deducción que vale la pena recordar ahora: se trata de legitimar la pretensión de referirnos a priori mediante las categorías a la experiencia, a la vez que quedamos restringidos en su empleo solo a la experiencia. Este doble asunto, legitimación de la pretensión y restricción, parecen corresponderse con los dos momentos de la deducción. No sobra advertir que aquí se pone de manifiesto el filo crítico en el que debe mantenerse Kant: entre el cuestionamiento escéptico de la legitimidad de pretensión de objetividad, y la tentación dogmática (racionalista) de extralimitarse en las pretensiones de conocimiento. Veamos entonces qué es lo que comienza.

2. Especificidad (peculiaridad) del conocimiento humano y el vuelco copernicano

A partir de la generalidad de la conclusión sobre la necesidad de las categorías para la intuición sensible, en § 20, y retomada en § 21, pasamos a especificar el contenido empírico, hablando entonces de intuiciones empíricas que caen necesariamente bajo las categorías. Pero es menester antes explicar la complementariedad entre restricción y especificación: mientras la especificación es la caracterización progresiva de las condiciones humanas de la sensibilidad y experiencia, la restricción es lo que va conllevando cada paso de especificación en términos de jurisdicción, cada vez más restringida, a la vez que más cualificada, de aplicación legítima del uso de las categorías. Por eso es importante la delimitación de las facultades humanas de conocimiento frente a las de otros posibles sujetos cognoscentes. Veamos qué especificación hay aquí en juego y qué compromiso restrictivo como contrapartida. Lo empírico de la intuición significa la afección requerida como responsable del contenido material o real intuitivo, lo cual implica la sensorialidad de tales contenidos por nuestra parte, es decir, las intuiciones empíricas contienen o están pobladas de las modificaciones de nuestros estados sensoriales en virtud de la receptividad de nuestra intuición y de la afección real que padecemos

sensorialmente. Si penetramos un tanto más, tales modificaciones de nuestros estados sensoriales son la materia prima de las cualidades empíricas (un equivalente a las tradicionales cualidades secundarias) que harán parte de nuestros conceptos empíricos de objetos. Estamos entonces ante el ámbito de los fenómenos como la especificación del concepto de objeto en general del que partimos, especificación en la que se legitima el uso objetivo de las categorías que a la vez deja por fuera de tal uso el campo que queda del otro lado de lo especificado: el ámbito de las cosas en sí.

¿Cuál es la función argumentativa de la reiterada referencia (§§ 21, 23, 24, 25) a otras posibles mentes, entendimientos o sensibilidades? Vale la pena hacer un inventario de tales referencias: unas veces frente a un entendimiento intuitivo (divino), otras veces frente a una intuición intelectual, o una intuición no sensible y otras de una intuición sensible distinta de la humana. Todo esto aparentemente para mostrar la contingencia de ser como somos y de conocer como conocemos, de cierta facticidad que no admite explicación sino aceptación[16]: que estamos escindidos entre, por un lado, un entendimiento que se limita en su espontaneidad a producir representaciones conceptuales, generales y mediatas de objetos que requiere por otro lado, de una facultad receptiva de representaciones sensibles e inmediatas y dadas, es decir, intuiciones de lo particular; y que, por lo tanto, nuestro conocimiento requiere del concurso de ambas facultades idoneamente coordinadas, hasta el punto de poder dar cuenta en conjunto de nuestra capacidad de conocimiento a priori de la experiencia y solo de ella, es decir, tanto de la legitimidad de nuestras pretensiones de conocimiento a priori de los objetos de la experiencia, como de nuestra restricción de tales pretensiones a solo ellos.

Estas consideraciones sobre el carácter finito de nuestro entendimiento y del carácter positivamente sensible de nuestra intuición, en conjunto contienen o ponen de manifiesto una inversión del programa tradicional de la metafísica, perfectamente análoga al vuelco copernicano[17]. Mientras para la metafísica tradicional la sensibilidad constituía un lastre que obstaculizaba y enturbiaba al entendimiento el verdadero conocimiento de la realidad, en la medida en que ella, la sensibilidad, relativizaba el conocimiento a la apariencia haciéndolo meramente subjetivo, contingente e ilusorio, el vuelco radical que propone Kant ve en la experiencia sensible y en su objeto empírico el lugar de la realización del conocimiento objetivo y real. No se hace esperar la consecuencia para el objeto de la metafísica, esa rea-

[16] KrV, § 21, B 145-146.
[17] KrV, B xvi.

lidad en sí más allá de la experiencia: será un objeto falente, objeto de mero entendimiento sin realidad objetiva, sin referente empírico posible. Tampoco valdrá el modo como esa metafísica se actualiza en los tiempos modernos con el pretexto de un entendimiento puro y sin contaminación de lo empírico, en lo que supuestamente radicaría su pretensión de conocimiento de esa realidad en sí de las cosas. Ya habrá mostrado Kant en la Estética trascendental que esa condición de pureza, que por sí misma no legitima la pretensión de objetividad, el entendimiento la tiene que compartir con la sensibilidad. Así, las formas puras de la sensibilidad requieren por puras, al igual que las categorías del entendimiento, de una exposición trascendental que legitime sus pretensiones de a prioridad y validez objetiva. Así, de su rol negativo como lastre que obstaculizaba el conocimiento, tras el vuelco que emprende Kant la sensibilidad pasa a ser la determinante que completa la condición de objetividad, la que brinda contenido al conocimiento, y todo ello sin depender de tal contenido, aunque tampoco sin ignorarlo ni despreciarlo.

3. Validez de las categorías y niveles de aplicación de la síntesis

La síntesis está presente en los niveles diversos de especificación del objeto. Así como partimos de una síntesis que podía correr el riesgo de no tener objeto, en el momento en que llegamos gradualmente a determinarlo como objeto empírico la actividad sintética tiene que responder a su vez por las distintas instancias de esa determinación. Tenemos en primer lugar, partiendo del puro entendimiento en su actividad sintética, la síntesis intelectual que se ocupa del concepto del múltiple en general que, en la medida en que hace posible la referencia a objetos de la intuición sensible, es trascendental; y la unidad que guía y determina tal síntesis no es otra que la unidad sintética de la apercepción, que estará presente en todos los niveles de síntesis (KrV, B 150 ss.). Pero la espontaneidad del entendimiento no solo es determinante para la intuición en general sino también para el carácter sensible de tales intuiciones. Tal determinación es la que ejerce la espontaneidad del entendimiento sobre la sensibilidad, en concreto sobre la forma del sentido interno que es el tiempo. De este modo, la forma general de todos los fenómenos tanto internos como externos que es el tiempo[18] es afectada por la actividad sintética del entendimiento, de manera que queda determinado intelectualmente todo el contenido representacional empírico; pero entonces la síntesis en

[18] KrV, A 34/B 50.

juego es la de la imaginación que Kant denomina síntesis figurada[19]. Sin embargo hay que atajar la idea de que se trate de la imaginación reproductiva, para lo cual Kant introduce la Facultad productiva de la imaginación que es una facultad intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad, intermedia en la medida en que ella comparte con el entendimiento su espontaneidad, de allí que la llame productiva, y con la sensibilidad la receptividad. Así, el entendimiento es la fuente remota y determinante de las imágenes o esquemas de imagen que la imaginación produzca, a la vez que tales imágenes se hacen presentes en la sensibilidad. Finalmente, también hay la síntesis de la aprehensión por la que se configura el material empírico de la intuición que nos da como resultado el fenómeno. Todas estas síntesis, cada una en su nivel, está en últimas regida por la unidad sintética de la apercepción, lo cual garantiza que sus condiciones sensibles y su contenido material, así como las relaciones entre distintas percepciones, estén igualmente sometidas a las categorías por lo que estas pueden ser aplicadas legítimamente a los objetos de la experiencia.

IV. Conclusión

A partir del primer conocimiento que es el de la forma del objeto en general, del cual solo sabemos que es algo así como lo único que el entendimiento no puede darse y que completaría toda la labor categorial de síntesis, procedemos a determinarlo progresivamente. Lo primero es que se trata de algo que se nos pueda dar, por tanto algo que podamos intuir; con la advertencia de que no estamos dotados de la capacidad de intuir intelectualmente, es decir de que se nos pueda dar un objeto meramente intelectual, un objeto de puro pensamiento, tal como lo pensamos. Por tanto, tal objeto tendrá que ser sensible, apto para ser intuido por una facultad de sensibilidad. Además de ello, como se trata propiamente de la facultad humana de la sensibilidad, y sabemos que solo intuimos a través de las formas espacio y tiempo, entonces cualquier intuición posible de un objeto contendrá necesariamente un múltiple espaciotemporal. Ahora bien, como nuestra sensibilidad es receptiva (en contraposición a la espontaneidad del entendimiento), solo se nos da un objeto si nos afecta, de manera que solo conocemos si la intuición por la que nos representamos el objeto dado es una intuición empírica. A su vez, las afecciones son efectos reales que producen modificaciones en nuestros estados sensoriales de los cuales podemos ser conscientes solo empíricamente, es decir mediante percepciones (representaciones a compañadas de sensación

19 KrV, B 151. Este será un tema que se desarrolla en el capítulo del Esquematismo.

(KrV, B 147)). Pero no tenemos percepciones aisladas, sueltas, sino más bien relacionadas y conectadas, en lo cual consiste propiamente la experiencia. De esta manera el objeto propio de nuestro conocimiento es la naturaleza o conjunto de fenómenos que no son otra cosa que el resultado o proyección del complejo de nuestras facultades humanas de conocimiento. Y es en este ámbito fenoménico en el que ejercemos legítimamente nuestra pretensión de conocimiento a priori que se expresa en el ímpetu legislador de nuestro entendimiento controlado y a la vez realizado gracias a la fricción y resistencia de nuestra sensibilidad que le brinda contenido y sentido real.

Sin embargo, la conclusión de la deducción trascendental no puede pasar por alto la advertencia final[20] de su autor que nos eleva a un plano más amplio que el del conocimiento teórico: la razón no se agota en la determinación teórica del ámbito sensible de los objetos[21], sino que con la restricción establecida del conocimiento más bien se abre un campo ilimitado de determinación del propio sujeto y de su voluntad (autodeterminación), campo en el que las categorías reivindican su legitimidad en la medida en que la libertad de la voluntad y la acción humana, junto con sus efectos y fines, se ejercen en el campo regido por la legalidad natural[22]. Necesidad y libertad, naturaleza y moralidad, razón teórica y práctica constituyen, a pesar de su aparente conflicto, la integridad del ser humano.

Bibliografía

Allison, H. E. (2015): *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford, Oxford University Press.

Caimi, M. (2014): *Kant's B Deduction*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.

Garber, D., Longuenesse B. (eds.) (2008): *Kant and Early Moderns*, Princeton, Princeton University Press.

Hoyos, L. E. y Stepanenko, P. (eds.) (2017): *La Crítica de la Razón Pura: una antología hispanoamericana*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y UNAM.

Kant, I. (2007): *Crítica de razón pura*, traducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue.

— (2014): *La Deducción trascendental y sus inéditos*, edición y traducción de Gonzalo Serrano, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

20 KrV, B 166 n.

21 «Tuve por tanto que suprimir [restringir] el saber para hacerle lugar al creer» KrV B xxx, (mi traducción). Kant firmaba el prefacio a la segunda edición en abril de 1787, y ya en navidad del mismo año recibirla el ejemplar de su *Crítica de la Razón Práctica* con fecha del año siguiente, 1788, donde en efecto le hacia un lugar a la moral.

22 KrV, B 431-432.

LONGUENESSE, B. (2017): *I, Me, Mine. Back to Kant and Back Again*, Oxford, Oxford University Press.

— (2008): «Kant's «I Think» versus Descartes' «I Am a Thing That Thinks», en D. GARBER — B. LONGUENESSE (eds.) *Kant and Early Moderns*, Princeton: 9-31.

ROSALES, A. (1993): «La unidad del sujeto en la deducción trascendental de las categorías (B)», en A. ROSALES, *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida-Venezuela, Universidad de los Andes: 69-154.

SERRANO, G. (2019): «Los primeros pensamientos de Copérnico (*KrV*, B xvi)», en *Revista de Estudios Kantianos* Vol. 4, Núm. 2 (2019): 249–269.

— (2017): «Deducción trascendental: refutación o negociación», en L. E. HOYOS — P. STEPANENKO (eds.) *La Crítica de la Razón Pura: una antología hispanoamericana*, Bogotá: 133-151.

STEPANENKO, P. (2017): «Apercepción y objetividad en la *Crítica de la Razón Pura*», en L. E. HOYOS — P. STEPANENKO (eds.) *La Crítica de la Razón Pura: una antología hispanoamericana*, Bogotá: 153-173.

ZÖLLER, G. (2015): «Apperzeption» y «Apperzeption, Einheit der», en M. WILLASCHEK — J. STOLZENBERG — G. MOHR — S. BACIN, (eds.), *Kant-Lexikon*, Berlín: 145-152.

El Principio de la apercepción y la estructura de la argumentación de la Deducción B[1]

MARIO CAIMI
Universidad de Buenos Aires

El propósito de la Deducción transcendental es, según Kant, explicar «la manera como conceptos a priori [es decir, las categorías] se pueden referir a objetos» (B 117).[2] Se han propuesto varias interpretaciones de esta tarea de la Deducción, y se han ofrecido diversas explicaciones y diversos análisis de la estructura de la argumentación de este pasaje de la *Crítica de la Razón Pura*. Muchas de esas interpretaciones son convincentes; eso demuestra que la Deducción (como también, probablemente, otros textos filosóficos) puede ser considerada desde distintos puntos de vista, todos igualmente legítimos. Por muy diferentes que puedan ser esas interpretaciones, en ellas se trata una cuestión cuya importancia ha sido estacada por Dieter Henrich ya en 1968.[3] Es la pregunta por el motivo por el cual la Deducción B parece comenzar de nuevo a partir del § 21. El trabajo realizado hasta allí se califica de provisional y de incompleto, como si fuera sólo una preparación de la verdadera Deducción. Siguiendo los detallados informes

[1] Artículo publicado originalmente en *Kant-Studien*, 108, Berlín, 2017, pp. 378-400. Esta traducción ha sido gentilmente autorizada por la editorial De Gruyter.

[2] Esta proposición de B 117 podría ser entendida, según Zocher, de dos maneras. Primero, como si dijera «la manera como conceptos *a priori* pueden referirse a objetos»; y en segundo lugar, como si dijera: «la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos». Las dos interpretaciones son significativas para el propósito de la Deducción. Zocher, Rudolf (1954): «Kant's transzendentale Deduktion der Kategorien». En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* VIII, 1954, 161-194, aquí 166.

[3] Henrich, Dieter: «Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion». En: Gerold Prauss (compilador): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln.* Hrsg. von Gerold Prauss. Colonia 1973, 90–104. (Originariamente : «The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction». En: *The Review of Metaphysics*, XXII, Nr. 4, 1968, 640–659.)

publicados por Baumanns se puede advertir que esa cuestión domina la discusión acerca de la Deducción.[4] Con algunas excepciones —como el libro de Allison-[5] la mayor parte de la bibliografía pertinente consiste en propuestas de explicación de esa división de la Deducción. Esas propuestas son muy diferentes; Henrich concibe la cuestión como si la primera parte de la argumentación contuviera una Deducción restringida, y la segunda parte una ampliación y universalización de ella. Hoke Robinson explica esto por analogía, mediante la imagen de un balde lleno de agua, cuya agua es derramada en el mar y con ello se unifica con el agua del mar.[6] Otros intérpretes explican la segunda parte, no como ampliación y universalización, sino, por el contrario, como restricción de aquello que, en la primera parte, se había demostrado para todos los objetos en general. Otros más proponen otras explicaciones; así, p. ej., Leppäkoski, para quien la tarea de la segunda parte de la Deducción consiste en explicar cómo las categorías determinan los objetos con respecto a las leyes de la coexistencia de éstos, y así hacen posible la naturaleza.[7] Sea como fuere, el problema de la división de la Deducción en dos partes conserva su importancia central en la bibliografía, como lo confirma Allison en el libro mencionado.[8]

[4] Baumanns, Peter: «Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B)». En: *Kant-Studien* 82, 1991, 329–348 y 436–455.

[5] Allison, Henry: *Kant's Transcendental Deduction*, Oxford 2015, 381 distingue dos partes en la Deducción B. Explica esa división diciendo que en cada una de esas partes se presenta una concepción diferente de «objeto»; esas concepciones se distinguen, en alemán, por el empleo de los sinónimos «Objekt» y «Gegenstand». Sin embargo, según Allison se conserva la unidad de la argumentación de la Deducción B: no se trata de dos pruebas diferentes, sino sólo de dos diferentes puntos de vista acerca del objeto; en la primera parte Kant explica la forma intelectual del objeto, mientras que en la segunda parte el filósofo considera los objetos como «condicionados por su forma sensible» («as conditioned by their sensible form»). Podemos suponer que en la segunda parte de la Deducción los objetos están considerados como dados. Por «dados» entiende Allison: «llevados a la conciencia, es decir, llevados bajo la apercepción» («'given', i. e, brought to consciousness or apperceived». Allison, loc. cit., 382). Ahora bien, «llevar a la conciencia» no es lo mismo que recibir pasivamente en la ciega sensibilidad. Por eso, por «dado» habría que entender más bien «presente en la sensibilidad»; algo es dado cuando afecta a la sensibilidad. En mi opinión, la explicación de Allison no otorga a la sensibilidad independencia alguna, y le atribuye demasiado poca significación a su receptividad.

[6] Robinson, Hoke: «Anschauung und Mannigfaltiges in der Transzendentalen Deduktion». En: *Kant-Studien* 72, 1981, 140–148. Aquí 145.

[7] Leppäkoski, Markku: «The Two Steps of the B-Deduction». En: *Kantian Review* 2, 1998, 107–116, aquí 113.

[8] «The distinctive feature of the B-Deduction is its division in two parts». Según Allison, *op. cit.*, 327, lo que Henrich ha llamado problema de la bipartición ha dominado las posteriores investigaciones sobre la Deducción B.

Otro problema estructural consiste en la determinación de la función de aquellos pasajes en los parágrafos 24 y 25 en los cuales se trata la paradoja del sentido interno y la correcta comprensión de la apercepción. De Vleeschauwer ve aquí una fractura del orden lógico de la argumentación.[9] Paton sostiene que la discusión de esta cuestión no pertenece esencialmente a la argumentación («does not seem essential to the argument»).[10] Por eso la confina en una especie de apéndice.[11] Allison sostiene que «los temas tratados en estas páginas pudieran considerarse periféricos con respecto al propósito principal de la Deducción» («the topics dealt with in these pages may be peripheral to the main concern of the Deduction»).[12] Parece aconsejable, sin embargo, suponer que Kant habrá tenido algún fundamento para tratar ese tema dentro del contexto de la Deducción.

En lo que sigue quisiera proponer una interpretación de la Deducción B que, al poner en primer plano su estructura argumental, permitiría resolver los mencionados problemas estructurales y haría posible comprobar la unidad de la argumentación. En lo esencial, la interpretación aquí propuesta consiste en considerar la entera Deducción como basada en el Principio de la apercepción.[13] La ar-

[9] De Vleeschauwer, Herman J.: *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant,* vol. III, *La déduction transcendantale de* 1787 *jusqu'à l'Opus Postumum,* Antwerpen, París, 'sGravenhage, 1937. En: Lewis White Beck (compilador): *The Philosophy of Immanuel Kant. A collection of eleven of the most important books on Kant's philosophy reprinted in 14 volumes.* Nueva York/ Londres, 1976, 200.

[10] Paton, Herbert J.: *Kant's Metaphysic of Experience.* Londres/Nueva York 1970, tomo 1, 530 nota.

[11] Paton, Herbert J., *op. cit.,* tomo 2, capítulo LII, 387s.

[12] Allison, Henry, *op. cit.,* p. 388.

[13] Henrich sostiene una concepción semejante a la nuestra, pero que se desarrolla en otra dirección. (Véase Henrich, Dieter: «Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion». En: Hariolf Oberer y Gerhard Seel (compiladores): *Kant. Analysen — Probleme — Kritik.* Würzburg 1988, 39–70). Después de haber demostrado que ni la unidad ni la objetividad pueden suministrar un fundamento suficiente de la Deducción, Henrich (*op. cit.,* 60-69) la funda a ésta en la identidad de la conciencia de sí. Paton, por su parte, (*op. cit.,* 344), propone como único principio válido de la Deducción aquél que dice que los conceptos cuya legitimidad hay que mostrar han de ser considerados como condiciones o formas de la posibilidad de la experiencia: «The transcendental deduction of all *a priori* concepts [...] rests on one principle, and on one principle alone: that they must be known as *a priori* conditions of the possibility of experience.» También en Hoffmann se halla una interpretación de la Deducción B semejante a la nuestra. Este autor considera el texto kantiano de 1787 como «una versión de la Deducción pensada a partir de la unidad sintética originaria de la apercepción» (Hoffmann, Thomas Sören: «Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe — Ein Buch mit sieben Siegeln?». En: Kirsten Schmidt, Klaus Steigleder, Bur-

gumentación probatoria de la Deducción consiste, según eso, en una exposición del Principio de la apercepción por la cual se pone de manifiesto el progresivo enriquecimiento sintético de este principio.[14]

khard Mojsisch (compiladores): *Die Aktualität der Philosophie Kants. Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004*. Amsterdam 2005, aquí 60). Un primer paso de la Deducción expone, según Hoffmann (*op. cit.*, 63) «la posibilidad y las condiciones de una continuidad entre concepto del entendimiento y sensibilidad en general, en la forma de la conciencia de sí». El segundo paso de la Deducción explica la «efectiva realidad de una continuidad entre concepto del entendimiento e intuición empírica, en la forma de la conciencia figurativa originaria». Y en la conclusión se pone de relieve la exposición de la «necesidad de una continuidad entre concepto del entendimiento y percepción, en la coincidencia de conciencia de sí y conciencia figurativa». Tal como nosotros, Hoffmann (*op. cit.*, 66) ve en el principio de la apercepción la herramienta para la solución de la tarea de la Deducción. Pero a diferencia de nosotros, no se ocupa de las diversas formulaciones del principio de la apercepción.

14 Allison (*op. cit.*, 388) afirma expresamente que la estructura de la prueba de la Deducción B no sigue un camino directo y no se basa en el despliegue del Principio de la apercepción: «[T]he argument does not proceed in a linear fashion, as it would if there were a straight path from the unity of consciousness to the unity or singleness of time, which would be the case if the latter were a product of a purely intellectual synthesis.» El mismo autor repite su afirmación en *op. cit.*, 413. Aunque en el texto no se explica la expresión inglesa «lineal», podemos suponer que el autor se refiere a una secuencia lógica que tomara su inicio en aquel principio. Si es así, entonces sólo podemos estar de acuerdo con el autor. Pero me parece conveniente llamar la atención sobre el hecho de que la concepción de la Deducción que ofrecemos en el presente texto se refiere a algo bien distinto de una deducción directa lógico-formal a partir del principio de la apercepción. Mi propósito es presentar el desarrollo de la Deducción a partir del Principio de la apercepción, no como una secuencia lógico-formal, sino como una secuencia que ocurre mediante un enriquecimiento sintético del Principio gracias a adiciones que se añaden al Principio en el curso de la argumentación. Tales adiciones no se obtienen de manera analítica. Enriquecen al Principio con nuevas determinaciones que no estaban contenidas en sus formulaciones primeras. Otras objeciones a esta concepción de la Deducción son las que presentan, entre otros, Thöle, Leppäkoski y Ritzel. Thöle considera imposible desarrollar la Deducción a partir de la unidad de la apercepción. Véase Thöle, Bernahard: «Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage der ‚Kritik der reinen Vernunft'». En: Gerhard Funke (compilador): *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Maguncia 1981*. Bonn 1981, parte I. 1, 302–312, aquí 312. Leppäkoski encuentra el principio rector de la Deducción en la división de los conceptos del entendimiento en categorías matemáticas y dinámicas (Leppäkoski, Markku: «The Two Steps of the B-Deduction». En: *Kantian Review* 2, 1998, 107–116, aquí 113). Según Ritzel la Deducción está construida en torno del principio de la comunidad de las representaciones: todas las representaciones deben estar unidas en una universal conciencia de sí. La unidad de ellas consiste en el Principio de referencia de las representaciones al objeto de ellas (Ritzel, Wolfgang: «Die Transzendentale Deduktion der Kategorien 1781 und 1787». En: Ingeborg Heidemann y Wolfgang Ritzel (compiladores): *Beiträge zur Kritik der reinen*

Ése es el camino que toma la Deducción para llevar a cabo su tarea. A continuación expondré esa interpretación de la Deducción y trataré de demostrar su legitimidad.

El parágrafo 15

El Principio de la apercepción está presentado en la Deducción B inicialmente como un problema: como el problema de encontrar una unidad que pueda servir de fundamento del «enlace en general» (B 129). La unidad buscada no puede ser aquella pensada en las categorías de la cantidad (B 131); antes bien, debe ser el fundamento de éstas y de todas las otras categorías. Se debe buscar esa unidad en un nivel previo y más profundo que aquél en el que se encuentran las unidades cuantitativas. Veremos que esa unidad es la unidad del conjunto de la experiencia. La experiencia posee la unidad «de un drama, de un discurso, de una fábula» (B 114). La unidad categorial se aplica dentro de este drama; pero la unidad fundamental es previa a la categorial. Ahora bien, la experiencia posee una unidad tal en cuanto que ella, como experiencia, pertenece a un sujeto único; es la experiencia que experimenta un sujeto único. La unidad del sujeto es, pues, aquello que se buscaba en el § 15.[15] La estructura del texto confirma esta suposición: inmediatamente después de haber preguntado por la unidad que sirve de fundamento de todo enlace, Kant introduce, en el título del § 16, la «unidad sintética originaria de la apercepción» (B 131). Si ésta no fuera la unidad buscada, no tendríamos explicación para la introducción de este título.[16] La «unidad sintético-originaria de la apercepción» es, por consiguiente, la respuesta a la pregunta (plantea-

---

Vernunft 1781–1981. Berlín/Nueva York 1981, 126–160. Véase especialmente 147 y 149). En su explicación de la Deducción Ritzel aplica el método que Kant había llamado «analítico»: presupone, como su punto de partida, una experiencia unitaria. Pero Kant, por el contrario, en la *Crítica de la Razón Pura* desarrolla su argumentación según el método sintético. Según mi hipótesis es posible responder a esas y otras objeciones, y unificar las explicaciones divergentes, mediante la admisión de un enriquecimiento sintético de la apercepción.

[15] Compárese Hoffmann, *op. cit.*, 65: «La unidad primordial, no derivada de otra; la unidad a partir de la cual y en dirección a la cual siempre pensamos, es la unidad de la conciencia en general, es decir, la unidad de la conciencia como forma fundamental de toda posesión de representaciones, como principio de todo el mundo de que somos conscientes.»

[16] Leppäkoski distinge, junto a la unidad de la apercepción, otra unidad que él atribuye a la sensibilidad (Leppäkoski, *op. cit.*, 112). Supongo que se refiere a algo análogo a la «Sinopsis» mencionada en KrV, A 94 y A 97 y luego abandonada por Kant. Entiendo que las explicaciones de la unidad presentadas en § 15 y en § 16 no dejan lugar para tal interpretación.

da en el § 15) por la condición suprema de todo enlace.[17] En este título del § 16 se presenta, por tanto, la unidad fundamental que servirá de base para el principio de la apercepción. Tal unidad fundamental se expresa con la fórmula «Yo pienso». Así es como se introduce en la Deducción el Principio de la apercepción. En lo que sigue espero poder mostrar que toda la Deducción B consiste en el despliegue de este Principio y en la progresiva adición de determinaciones sintéticas a él. Por cierto, en el texto de la Deducción se pueden encontrar muchas otras cuestiones y otros problemas. Pero mi exposición se limitará a poner de relieve un aspecto estructural de la argumentación.

El parágrafo 16

El Principio de la apercepción se presenta en el § 16. La primera formulación del Principio dice:

> «El: *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones» (B 132)

En esa fórmula se pueden distinguir tres elementos: A) un sujeto: «El: Yo pienso»; B) un verbo (o bien un grupo de verbos): «debe poder acompañar»; y C) un complemento al que se refiere la acción del verbo: «todas mis representaciones». El despliegue del Principio y su enriquecimiento sintético se basarán en estos tres elementos.[18] De acuerdo con esto, el Principio será formulado de diversas maneras, según lo requieran los pasos de la argumentación.

La primera adición al Principio de la apercepción consiste en que el elemento A (el sujeto), que al comienzo se había formulado con la expresión «Yo pienso», recibe las determinaciones de *conciencia de sí* y de *identidad.* Esta atribución se debe a la necesidad de asegurarse de que este «Yo pienso» permanezca siempre el mismo.[19] De no ser así, diversos «Yo pienso» (diversos yoes pensantes) podrían acompañar a diversas representaciones, sin que por eso se produjera una unidad.[20] Ahora bien, conciencia de sí e identidad son atributos que sirven para

[17] No lo entiende así Allison (*op. cit.,* 335), quien en su interpretación del § 16 se limita al análisis del texto, sin mencionar expresamente ninguna referencia a la pregunta planteada en el § 15.

[18] Conviene distinguir esta cuestión de aquélla de si el Principio de la apercepción es analítico o sintético.

[19] Allison (*op. cit.*, 336): «It must be the *same* «I think», if the representations are collectively to constitute the representation of a manifold rather than merely a heap of disconnected representations».

[20] Zocher (*op. cit.*, 172s.) no encuentra, por el contrario, ningún fundamento para atribuir conciencia de sí al «Yo pienso» (a la apercepción). Afirma que eso ocurre sólo por motivos históricos.

definir la expresión «yo».[21] Estas dos propiedades, a saber, conciencia de sí e identidad, se pueden designar como *apercepción.* Así, el elemento A, el «Yo pienso», llega a ser *unidad de la apercepción.* Por su parte, el elemento C se determina con mayor precisión como «lo múltiple de las representaciones dadas». Finalmente, se cambia la formulación del elemento B (aquella expresión verbal que decía «debe poder acompañar») y se torna «tener una referencia necesaria a»; para explicar, en la continuación del texto, que esa referencia necesaria es una acción sintética.[22] Tan pronto como ha sustituido los elementos de la fórmula primera del Principio de la apercepción por estos otros más precisos, Kant cambia el orden de la proposición, de modo que los elementos A, B y C se presentan ahora formando la serie C, B y A. El Principio dice, entonces:

> «Todo lo múltiple de la intuición [está] bajo las condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción» (KrV, B 136).

Podemos interpretar esto como si dijera:

Todo lo múltiple de la intuición (elemento C de la fórmula original) debe ser llevado, mediante una acción de síntesis (elemento B de la fórmula original) bajo la unidad de la apercepción (elemento A).

Sólo mediante esta acción de síntesis las múltiples representaciones pueden pertenecer a una conciencia única e idéntica (es decir, sólo mediante tal acción pueden pertenecer a un Yo transcendental). Si no pertenecieran a un yo, no serían «nada para mí».[23] Tal acción de síntesis es, por tanto, necesaria. Ahora bien, la síntesis necesaria

[21] El «Yo» del «Yo pienso» no debería confundirse con el «yo» personal e individual de un sujeto humano. No es el *yo empírico* el modelo del *Yo transcendental* de la apercepción. Las notas diferenciales de conciencia de sí y de identidad hacen posible, ante todo, que la condición suprema de la posibilidad de la conciencia se caracterice como «yo». Kant se distingue aquí de Leibniz, pues para éste, la unidad de la mónada es independiente de la conciencia de sí; véase Kaehler, Klaus Erich: «Kants transzendentale Reformulierung der substantiellen Einheit des leibnizschen Subjekts». En: Renato Cristin (compilador): *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität. Leibniz Tagung Triest 11 bis 14. 5. 1992.* Stuttgart 1994, 159–170, especialmente 167. De manera similar (aunque no igual) advierte Schrader que un «nosotros» transcendental antecede al yo personal individual. Schrader, Georg: «The 'I' and the 'We'. Reflections on the Kantian Cogito». En: *Revue Internationale de Philosophie (*Bruxelles) Nr. 136/137, 1981, 358–382, aquí 380.

[22] KrV, B 133: «Esa referencia no ocurre con sólo que yo acompañe con conciencia cada representación, sino [que para ella se requiere] que yo *añada* una [representación] a la otra y que sea consciente de la síntesis de ellas.»

[23] KrV, B 132. Compárese KrV, A 116: «Todas las intuiciones no son nada para nosotros, y no nos conciernen en lo más mínimo, si no pueden ser acogidas en la conciencia». Véase también KrV, A 117 nota.

es aquello por lo que se distingue una representación objetiva (la representación de un objeto) de otra meramente subjetiva, que puede ser obtenida por asociación arbitraria.[24] Por eso, el siguiente paso de la Deducción trae un enriquecimiento de la fórmula del Principio de apercepción por medio del añadido del concepto de objeto y de objetividad. Eso ocurre en § 17.

El parágrafo 17

La necesidad propia de la síntesis (expresada en el «debe» del elemento B del Principio de la apercepción) resulta ser ahora la característica y el criterio de la objetividad. La acción necesaria del entendimiento, por la cual todo lo múltiple de las representaciones debe ser llevado bajo el «Yo pienso», es la misma acción que produce la forma de la objetividad. La fórmula de la apercepción ha sido enriquecida; lo múltiple de las representaciones debe debe ser llevado a la unidad de la apercepción, pero esa unidad recibe, a partir de ahora, la determinación de la objetividad.[25] Por eso nosotros podemos formular ahora el Principio de la siguiente manera:

> Todo lo múltiple de las representaciones debe poder ser llevado a la unidad *objetiva* de la apercepción.

Conviene advertir que la acción sintética necesaria no produce objeto real alguno, sino que produce sólo la *forma de objeto*. En esta etapa de la argumentación no hemos demostrado todavía la legitimidad de la aplicación de la acción sintética categorial a objetos fenoménicos dados en la intuición. Pero ya se ha efectuado aquí el giro copernicano: sean cuales fueren los objetos a los que se aplica la

[24] KrV, B 137: «En consecuencia, la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto y, por tanto, la validez objetiva de ellas; y, en consecuencia, [es lo único que hace] que ellas lleguen a ser conocimientos». Esta definición de la objetividad se halla ya en el Legado Duisburg de 1775 (AA 17: 646). Véase sobre este tema Moledo, Fernando: *Los años silenciosos de Kant. Seguido de la traducción del Legado de Duisburg ca. 1775*. Buenos Aires, 2015. Allison (*op. cit.*, 358) toma en consideración esta cuestión, pero no conecta la objetividad con el *carácter necesario* de la síntesis, sino inmediatamente con la unidad de la conciencia. Esta observación podría parecer poco significativa; pero la continuación de la exposición de Allison (p. ej. en Allison, *op. cit.*, 358) permite advertir su importancia. Kant dice expresamente que la síntesis de un juicio objetivamente válido ocurre «en virtud de la unidad necesaria de la apercepción» (KrV, B 142).

[25] De Vleeschauwer (*op. cit.*, tomo 3, 119) encuentra, por el contrario, que en este parágrafo no hay progreso alguno de la argumentación, sino una interrupción y una profundización de ella («arrêt dans la progression du raisonnement, au bénéfice d'un approfondissement»).

acción sintética, la objetividad de esos objetos (su forma-objeto) está determinada por la acción sintética del entendimiento.[26]

Kant confirma esta interpretación de la primera etapa de la Deducción, cuando explica que el resultado de la Deducción, hasta ahora,

> [N]o dice nada más sino que todas *mis* representaciones, en una intuición dada cualquiera, deben estar sometidas a aquella condición sólo bajo la cual puedo atribuirlas, como representaciones *mías*, al yo idéntico y, por consiguiente, al estar enlazadas sintéticamente en una apercepción, puedo abarcarlas a todas juntas por medio de la expresión universal *Yo pienso* (KrV, B 138).

Allison (2015, 349) observa que la introducción de la intuición en esta fórmula del Principio de la apercepción podría ser considerada prematura, pues hasta ahora nos hemos ocupado de un múltiple indeterminado, que todavía no hemos determinado como intuitivo ni como sensible. Por cierto, esa determinación fue explicada en la Estética. Pero después, en la Analítica, Kant ha aislado el entendimiento y ha hecho abstracción de la sensibilidad, de modo que no podía haber recurrido aquí a la Estética. Por eso, sería conveniente para nuestro propósito expresar el Principio de la apercepción de la manera siguiente:

> Todas *mis* representaciones deben estar sometidas a aquella condición sólo bajo la cual puedo atribuirlas, como representaciones *mías*, al yo idéntico y, por consiguiente, al estar enlazadas sintéticamente en una apercepción, puedo abarcarlas a todas juntas por medio de la expresión universal *Yo pienso* (KrV, B 138).

Ésta es la misma fórmula que hemos citado antes; sólo hemos suprimido la expresión «en una intuición dada cualquiera».

El parágrafo 18

La continuación del texto, en el § 18, confirma nuestra interpretación del § 17; esa interpretación dijo que en este parágrafo 17 ocurría un enriquecimiento del Principio de la apercepción mediante

[26] Allison (*op. cit.*, 351) distingue entre objeto y forma de la objetividad. El primero (el objeto empírico efectivamente existente) no puede ser un producto de las categorías. La segunda (la forma de la objetividad) puede ser considerada como objeto sólo en un sentido débil («in a weaker or 'thin' sense», Allison, *op. cit.*, 353). La forma de la objetividad presenta, según Allison, un objeto sólo pensado; este concepto (de objeto pensado) incluye tanto las alucinaciones como los sueños. Allison resume: «the synthetic unity of apperception is both a necessary and sufficient condition of the cognition (in the thin sense) of an object (in the thin sense) [es decir, como un objeto sólo pensado, o bien como la forma meramente lógica de un objeto], and a necessary, but not a sufficient condition of the cognition (in the thick sense) of an object (in the thick sense)» (Allison, H., *op. cit.*, 355).

el añadido del concepto de objetividad. En el § 18 encontramos una exposición del elemento A («El: *Yo pienso*») de la fórmula original; en esa exposición se incorporan las determinaciones adicionales alcanzadas hasta ese punto. Por eso el título del § 18 es: «Qué es la unidad objetiva de la conciencia de sí». Para hacer comprensible esta nueva determinación adicional de la unidad de la conciencia (a saber, la objetividad), Kant explica la forma de la objetividad valiéndose del contraste con la síntesis meramente subjetiva, que es la propia de aquellos juicios que en el § 18 de los *Prolegómenos* él había caracterizado como «juicios de percepción».[27] En estos juicios lo múltiple de las percepciones no se unifica de manera *necesaria* bajo el yo de la apercepción, sino que se lo unifica de manera *contingente* en el yo *empírico*. Por medio de este contraste con la síntesis subjetiva, se expone ahora, en la *Crítica de la Razón Pura*, la síntesis *objetiva*, cuya propiedad esencial es la necesidad. Alcanzamos así, en KrV, B 139, una nueva formulación del Principio de la apercepción, o, más exactamente, una nueva formulación de una parte de ese Principio:

> «La unidad *trascendental* de la apercepción es aquélla por la cual todo el múltiple dado en una intución es reunido en un concepto de objeto. Por eso se llama *objetiva*, y debe ser distinguida de la *unidad subjetiva* de la conciencia» (KrV, B 139).

Así, a mi parecer, queda confirmado que el tema del § 17 es la adición de la objetividad a la fórmula del Principio de la apercepción.

El parágrafo 19

En el § 19 una nueva explicación se añade al Principio de la apercepción. Se refiere al elemento verbal que habíamos indicado como B («debe poder acompañar»). Hasta aquí hemos interpretado el «acompañar» como la efectuación de una síntesis necesaria que produce la forma de la objetividad. El § 19 nos enseña que esa síntesis tiene la forma de un juicio.[28] No puede tener otra forma, pues el juzgar es la única acción que el entendimiento puede ejecutar.[29] La definición de juicio ofrecida en el § 19 sirve para una determinación más precisa del Principio de la apercepción. Esa definición dice: «un juicio no es nada más que la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción

[27] Prol, AA 04: 298.

[28] También Zocher (*op. cit.*, 172) señala que el contenido del § 19 consiste en una «determinación más precisa del 'yo pienso'». A diferencia de nosotros, Zocher no extiende esa determinación del «yo pienso» a los demás pasos de la Deducción B.

[29] KrV, B 94: «todas las acciones del entendimiento podemos reducirlas a juicios».

conocimientos dados.»[30] En B 141 esa definición es incorporada al Principio de la apercepción. Con ello, el Principio recibe una nueva formulación, que podríamos expresar nosotros de la manera siguiente:

> Todo lo múltiple de las representaciones debe necesariamente ser llevado a la unidad originaria objetiva de la apercepción mediante una acción sintética que tiene la forma de un juicio.

O bien, en orden inverso:

> La unidad originaria objetiva de la apercepción debe unificar todo lo múltiple de las representaciones por medio de una acción sintética que tiene la forma de un juicio.

En esta fórmula encontramos las correspondencias siguientes:

1. La expresión «la unidad originaria objetiva de la apercepción» corresponde al elemento A de la primera formulación del Principio: «El: Yo pienso».
2. La expresión «debe unificar [...] por medio de una acción sintética que tiene la forma de un juicio» corresponde al elemento B de la primera formulación: «debe poder acompañar».
3. La expresión «todo lo múltiple de las representaciones» corresponde al elemento C de la primera formulación: «todas mis representaciones».

En la continuación de la Deducción se confirma esta interpretación de la fórmula que aparece en el § 19 (la última hasta ahora) del Principio de la apercepción. Pues Kant escribe en B 143: «aquella acción del entendimiento por la cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) es llevado bajo una apercepción en general, es la función lógica de los juicios (§ 19)»

De esta manera se confirma la transformación que ha sufrido el elemento B del Principio de la apercepción en el § 19. Pues la acción de llevar lo múltiple a la unidad de la apercepción queda identificada con la acción lógica de juzgar.

El parágrafo 20

La presente etapa de la argumentación nos permite hacer referencia a una versión antigua de la Deducción.[31] A saber, tan pronto como nos remitimos a la forma del juicio, la Deducción se puede desarrollar con mayor facilidad y de manera comparativamente sencilla. La misma acción del entendimiento por la cual se unifican conceptos en la

[30] KrV, B 141.

[31] Esta versión de la Deducción, publicada en 1786, se encuentra en MAN, AA 04: 474 nota, especialmente en 475, 38s.

forma del juicio es la acción expresada por las categorías.[32] Por tanto, podemos introducir las categorías en el Principio de la apercepción. Eso es lo que expresa la nueva fórmula del Principio, que dice: «Todas las intuiciones sensibles están bajo las categorías, como condiciones sólo bajo las cuales lo múltiple de ellas puede llegar a reunirse en una conciencia» (KrV, B 143, título del § 20).

Aquí, la expresión «todas las intuiciones sensibles» corresponde al elemento C («todas mis representaciones») de la fórmula primera. Las expresiones «están» (bajo las categorías) y «puede llegar a reunirse» corresponden, por su parte, al elemento B («debe poder acompañar», o bien «deben poder ser acompañadas»). Finalmente, la expresión «en una conciencia» corresponde al elemento A («el: Yo pienso»).

Se podría suponer, quizá, que con esta mención de las categorías se hubiera alcanzado la meta de la Deducción; es decir, que se hubiera explicado suficientemente la referencia legítima y necesaria de las categorías a objetos.[33] Comprobamos, sin embargo, que en el § 20 no se mencionan los objetos. Por cierto, se presupone allí implícitamente la objetividad (la necesidad de la síntesis); pero el objeto existente, como tal, todavía no forma parte de la Deducción: «queda [...] todavía indeciso si acaso podrá haber cosas que deban ser intuidas en esa forma.» (B 147).

La necesidad, como característica de la síntesis categorial, establece la validez objetiva de ésta. Pero bien podría ser que la síntesis categorial, a pesar de su validez objetiva, no hallara ningún objeto al cual aplicarse. En ese caso las categorías seguirían siendo conceptos vacíos, aunque la síntesis efectuada por ellas se pudiera dar por válida.

El parágrafo 21

Hasta aquí se ha demostrado la validez de las categorías con respecto a objetos *posibles*. Ahora bien, los objetos efectivamente

[32] KrV, B 105: «El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones por las cuales él producía, en conceptos, por medio de la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones, por lo cual ellas se llaman conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos, lo que la lógica general no puede llevar a cabo.»

[33] Así es como De Vleeschauwer (*op. cit.*, tomo 3, 232) interpreta este pasaje: «le § 20 a exactement répondu au problème tel qu'il fut posé depuis la lettre à Herz de 1772, c'est-à-dire au problème de la valeur objective des catégories.» Véase también De Vleeschauwer, tomo 3, 22, nota 3, donde dice: «la déduction doit être tenue pour virtuellement terminée après ce dernier paragraphe» (se refiere al § 20).

existentes tienen otras propiedades que deben ser llevadas igualmente bajo las categorías, si ha de considerarse alcanzada la meta de la Deducción, es decir, si se ha de explicar cómo conceptos a priori (las categorías) pueden y deben ser aplicados a objetos efectivamente existentes. Así como lo múltiple en general, así también los objetos efectivamente existentes deben ser dados «ya antes de la síntesis del entendimiento e independientemente de ella.» (KrV, B 145). Kant es consciente de que hay que dar todavía un paso más, para alcanzar la meta de la Deducción; pues sostiene que el propósito de la Deducción sólo será alcanzado por completo «al explicar [...] la validez de ellas [es decir, de las categorías] *a priori* con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos» (KrV, B 145). Se hace imprescindible, por tanto, una ampliación compleja del Principio de la apercepción. Más precisamente, se requiere, en primer lugar, que el elemento B (el «acompañar» de la fórmula de B 131, que ya hemos interpretado como «sintetizar») sea concebido como una síntesis que pueda referirse a la *sensibilidad*. En segundo lugar se requiere una especificación del elemento C («todas mis representaciones») para que se torne claro que entre las múltiples representaciones que son acompañadas por el «Yo pienso» se encuentran también representaciones de objetos efectivamente existentes. Objetos efectivamente existentes son, para nosotros, aquéllos que son dados en el espacio y en el tiempo.[34] Tal ampliación del Principio de la apercepción requiere una larga preparación, que forma el contenido de los parágrafos 22 y 23.[35] Esos parágrafos tienen, por tanto, una función preparatoria. En ellos se efectúan modificaciones parciales del Principio de la apercepción que se dirigen a la formulación completa en el § 26. La primera de esas modificaciones se presenta como una exigencia que concierne a un elemento del Principio. Es la exigencia planteada en el § 22, de determinar más precisamente el «acompañar» como «conocer». El Yo de la apercepción no sólo tiene que acompañar al múltiple de las representaciones sensibles, sino que tiene que conocerlo. Tal exigencia sólo puede ser satisfecha si el múltiple sensible es empírico. Sólo en el § 26 se determina el múltiple sensible como empírico. Pero antes

[34] Allison (*op. cit.*, 373) sostiene que la argumentación basada en el Principio de la unidad de la apercepción llega a su fin en el § 20. Creo que en la continuación de la Deducción se encuentran adiciones sintéticas a ese Principio, que sigue siendo, por tanto, el hilo conductor de la argumentación.

[35] También De Vleeschauwer (*op. cit.*, tomo 3, 154) considera que los parágrafos 22 hasta 25 constituyen una interrupción de la argumentación. Señala, sin embargo, que en estos parágrafos tiene lugar una determinación progresiva de la materia a la que se refieren las categorías. Eso concuerda con nuestra hipótesis. Véase De Vleeschauwer, tomo 3, 162.

Kant tiene que resolver un problema más amplio, a saber, el problema de la integración de la *sensibilidad en general* en el Principio de la apercepción.

Los parágrafos 22 y 23

La exigencia de establecer la aplicabilidad de las categorías a objetos dados en la sensibilidad (es decir, la exigencia de demostrar la validez de las categorías «*a priori* con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos» (B 145)) nos conduce otra vez al propósito principal y a la principal dificultad de la Deducción. Esa dificultad surge porque las categorías son un producto del entendimiento y son, por tanto, enteramente ajenas a la sensibilidad. Surgen «meramente en el entendimiento, *independientemente de la sensibilidad*» (KrV, B 144). Pero los objetos dados reciben de la sensibilidad una forma sensible que es propia de ellos. También esta forma tiene que tener su lugar en el Principio de la apercepción. La incorporación de la sensibilidad en el Principio de la apercepción debe acontecer de manera sintética, pues no es posible deducir analíticamente la sensibilidad a partir de los conceptos puros. La ampliación sintética del Principio, gracias a la cual éste abarca también la sensibilidad, acontece con la intervención de la imaginación. Ésta es un nuevo elemento con el que se completa sintéticamente el Principio.

Hasta aquí, el «Yo pienso» ha ejercido su «acompañamiento» sobre un objeto en general. Ese «acompañamiento» consiste, como hemos visto, en la aplicación de una síntesis categorial necesaria. Mediante esa síntesis se produce la forma de la objetividad, de modo que la efectuación de esa síntesis no sólo está justificada y es legítima, sino que es necesaria para la constitución del objeto como tal. Pero la forma de la objetividad, así producida, no es suficiente para dar fundamento al conocimiento; pues para esto se necesita un objeto efectivamente existente, que sólo puede ser dado en la experiencia. Kant escribe: «el pensamiento de un objeto en general mediante un concepto puro del entendimiento sólo puede llegar a ser, para nosotros, conocimiento, en la medida en que este [concepto puro del entendimiento] sea referido a objetos de los sentidos.» (KrV, B 146).

Con esto se ha planteado, en el § 22, la exigencia de una nueva formulación del Principio de la apercepción. La requerida modificación del Principio incluye una restricción: si las categorías han de ser referidas a objetos del *conocimiento*, sólo pueden ser aplicadas a objetos *empíricos* que puedan sernos dados en el espacio y en el tiempo. El título del § 22 expresa esto de la manera siguiente:

> «La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas, que su aplicación a objetos de la experiencia» (KrV, B 146).

Esa explicación del uso de las categorías implica, por tanto, una restricción del elemento B del Principio de la apercepción.[36]

El parágrafo 24

En el parágrafo 24 se incorpora la imaginación. Ella pertenece (tal como el entendimiento) a la espontaneidad. Hasta ahora hemos considerado por sí mismo al entendimiento puro, aislándolo de la sensibilidad. Así entendido, el entendimiento obedece sólo a las reglas de la lógica. En el caso de la imaginación, la espontaneidad se acomoda a las leyes de la sensibilidad. En esta etapa de la argumentación la imaginación no es otra cosa que el entendimiento mismo, en la medida en que éste, en su actividad sintética, no se somete solamente a las leyes de la lógica, sino también a las del espacio y del tiempo.[37]

La síntesis de lo múltiple de las representaciones, cuando se efectúa de acuerdo con las reglas impuestas por los conceptos puros

[36] Henrich y Robinson encuentran, por el contrario, que en la segunda parte de la Deducción no hay una restricción sino una ampliación de la validez de las categorías. Henrich, Dieter: «Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion». En: Gerold Prauss (compilador): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln.* Colonia 1973, 90–104. (Antes publicado como: «The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction». En: *The Review of Metaphysics* XXII, nr. 4, 1968, 640–659). Robinson, Hoke: «Anschauung und Mannigfaltiges in der Transzendentalen Deduktion». En: *Kant-Studien* 72, 1981, 140–148.

[37] Véase sobre esta concepción de la imaginación: Metz, Wilhelm: *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes.* Stuttgart 1991. Véase también De Vleeschauwer, *op. cit.,* tomo 3, 207: «appliqué à l'intuition a priori, il [l'entendement, MC] réalise la synthèse figurative, et Kant l'appelle l'imagination transcendantale». Un elenco de la bibliografía pertinente se encuentra en: Caimi, M.: «Comments on the conception of Imagination in the Critique of Pure Reason » en: *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses.* Tomo 1: Hauptvorträge. Berlín— Nueva York, Walter de Gruyter, 2008, 39-50. Allison (*op. cit.,* 380s.) llama la atención sobre esta transformación del entendimiento, pero no la identifica con la imaginación, sino que la limita al entendimiento y a la apercepción. Escribe: «there is a normative constraint placed upon apperception, and therefore the human understanding, by the nature of human sensibility in virtue of its a priori form.» Sin embargo, el mismo Allison (loc. cit., 420) admite que la acción sintética del entendimiento y la de la imaginación son una y la misma, sólo que considerada desde diferentes puntos de vista («considered from different points of view»). Conviene notar que la distinción de entendimiento e imaginación, en KrV, B 153 y en KrV, B 162 nota, se presenta como una mera cuestión de denominación. Kant define expresamente la imaginación como «una función del entendimiento» en una nota marginal puesta en la *Crítica de la Razón Pura,* A 78 (según Erdmann, Benno: *Nachträge zur Kritik,* Kiel 1881, nr. XLI, citado por Raymund Schmidt en su edición de la *Kritik der reinen Vernunft,* Hamburgo 1976, 116).

del entendimiento, produce una unidad puramente formal que hemos caracterizado como *forma de objeto*, o como objetividad. Los solos conceptos sirven de reglas de esta síntesis; es, por tanto, una síntesis propia del entendimiento. En consecuencia, Kant la llama «enlace del entendimiento (synthesis intellectualis)» (KrV, B 151) o también «síntesis intelectual» (KrV, B 152). Es efectuada sólo por el entendimiento puro, sin participación de la imaginación. Por el contrario, cuando en la efectuación de la síntesis no toma parte solamente el entendimiento puro, sino también la imaginación, se puede añadir también la sensibilidad a aquella unidad formal que es el resultado de la síntesis intelectual. La síntesis, entonces, deja de ser meramente intelectual; se vuelve, también, sensible. A aquella síntesis que no obedece sólo a los conceptos, sino que es también sensible, Kant la llama «síntesis figurativa» (KrV, B 151). Es la síntesis propia de la imaginación. Es un «ejercicio de la espontaneidad» (KrV, B 151) y puede, por tanto,

> Determinar *a priori* al sentido, en lo que concierne a la forma de él, de acuerdo con la unidad de la apercepción [;] en esa medida la imaginación es una facultad de determinar *a priori* la sensibilidad[;] y su síntesis de las intuiciones, *de acuerdo con las categorías*, debe ser la síntesis transcendental de la *imaginación*; lo que es un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación de él (y a la vez, el fundamento de todas las restantes) a objetos de la intuición posible para nosotros. Como [síntesis] figurativa, ella se distingue de la síntesis intelectual, [efectuada] solamente por el entendimiento, sin imaginación alguna.» (KrV, B 152).

Encontramos aquí una nueva determinación del elemento B de la primera fórmula del Principio (el elemento que decía «debe poder acompañar»). El acompañamiento se efectúa ahora mediante una síntesis de la que sabíamos ya que era categorial, necesaria y objetivamente válida; de ahora en adelante es, además, figurativa, en cuanto que se aplica a la sensibilidad espacio-temporal. La referencia a la sensibilidad impone condiciones adicionales a la espontaneidad que efectúa la síntesis. La operación sintética espontánea debe, en adelante, tomar en consideración relaciones tales como «antes» y «después», «delante» y «detrás», y otras más. Son relaciones que no pertenecen a la lógica formal sino a la sensibilidad espacio-temporal. La determinación del sentido interno mediante esa síntesis acontece de manera «sucesiva» (KrV, B 154); eso quiere decir que determinamos el sentido interno «de acuerdo con la forma de él» (KrV, B 155); y lo mismo ocurre con la determinación del sentido externo (es decir, con la síntesis de la multiplicidad espacial). El elemento B de la fórmula originaria (el «acompañar») se presenta ahora, de manera más precisa, como la acción sintética de determinar a priori el sentido, de acuer-

do con la forma de él y de acuerdo con la unidad de la apercepción. Podríamos expresar nosotros esto mediante una nueva fórmula del Principio de la apercepción que dijera:

> La multiplicidad sensible espacio-temporal debe ser sintetizada por la imaginación por medio de una síntesis figurativa, de acuerdo con las categorías, para llevarla a la unidad de la apercepción.

Esta formulación no pertenece a Kant, sino que la hemos propuesto nosotros. Podemos distinguir en ella los elementos de la fórmula original:

1. «La multiplicidad sensible espacio-temporal» corresponde al elemento C de la fórmula original («todas mis representaciones»).
2. «debe ser sintetizada por la imaginación por medio de una síntesis figurativa, de acuerdo con las categorías» corresponde al elemento B («debe poder acompañar»).
3. «La unidad de la apercepción» corresponde al elemento A («el: Yo pienso»).

De esta manera se integra el § 24 en la argumentación.[38]

El elemento A («el: Yo pienso») es objeto de una complicada investigación en la segunda parte del § 24 y en el § 25.[39] No seguire-

[38] De Vleeschauwer (*op. cit.*, tomo 3, 199s.) encuentra aquí una interrupción (aunque no absoluta) de la argumentación.

[39] Sobre este tema véase Carl, Wolfgang: «Kant über Bewußtsein und Selbstbewußtsein mit einem Blick auf die gegenwärtige Diskussion». En: Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Hernán Pringe, Marcos Thisted (compiladores): *Crítica y Metafísica*. Hildesheim 2015, 75–92; Vázquez Lobeiras, María Jesús: «Juicio, conciencia y autoconciencia en el pensamiento de Immanuel Kant». En: Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Hernán Pringe, Marcos Thisted (compiladores): *Crítica y Metafísica*. Hildesheim 2015, 403–426; Vigo, Alejandro: «Kategoriale Synthesis und Einheit des Bewusstseins». En: Rainer Enskat (compilador): *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlín 2015, 169–199. Lachièze-Rey, Pierre: «Das Kantische und das Kartesische Cogito». En: Joachim Kopper y Rudolf Malter (compiladores): *Materialien zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*. Fráncfort del Meno 1975, 173–204. Düsing, Klaus: «Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant». En: *Vienaer Jahrbuch für Philosophie* XIX, 1987, 95–106 (ahora en: Düsing, Klaus: *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung. Untersuchungen zur kritischen Philosophie in Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Metaphysik*. Hildesheim/Zürich/Nueva York 2013, 3–16); Düsing, Klaus: «Selbstbewusstseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewusstsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant». En: Forum für Philosophie Bad Homburg (compilador): *Zeiterfahrung und Personalität*. Fráncfort del Meno 1992, 89–122 (ahora en: Düsing, Klaus: *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung* [véase más arriba], Hildesheim/Zürich/Nueva York 2013, 69–94); Klemme, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum*

mos aquí el desarrollo de esa cuestión, porque nuestro propósito no es investigar los problemas especiales de la Deducción sino solamente la estructura de ella. Conviene, sin embargo, advertir que la incorporación de esta investigación de la apercepción en los parágrafos 24 y 25 no forma un excurso desvinculado del argumento central y ajeno a éste.[40] El tratamiento de este tema es, antes bien, necesario para una comprensión adecuada del Principio de la apercepción. Es necesario mostrar que no se trata aquí de un conocimiento del Yo como objeto metafísico ni tampoco se trata de una apercepción empírica, por más que a partir de este momento de la argumentación (a partir del § 25) la sensibilidad y la multiplicidad empírica dada en la sensibilidad se refieran a la unidad del Yo. La función de la apercepción en el argumento de la Deducción es el motivo por el cual tiene lugar aquí, necesariamente, una explicación de la unidad de la apercepción. Esta parte de la Deducción resulta ser necesaria tan pronto como se advierte que el *Yo pienso* (así como el Principio de la apercepción basado en él) es el hilo conductor de la argumentación de la Deducción B.

El parágrafo 26

La multiplicidad sensible espacio-temporal a la que se aplica la síntesis no es, todavía, una multiplicidad empírica. Se requiere una pieza adicional de argumentación para mostrar que es una multiplicidad a la cual la afección le suministra un contenido. Sólo entonces habrá alcanzado su meta la Deducción, pues sólo entonces habrá quedado establecido que las categorías no son conceptos vacíos, es decir, habrá

Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Hamburgo 1996; Baum, Manfred: «Logisches und personales Ich bei Kant». En: Dietmar Heidemann (compilador): *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart.* Stuttgart 2002, 107–123.; Caimi, Mario: «Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis in Kants Transzendentaler Deduktion». En: Dietmar Heidemann (compilador): *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart.* Stuttgart, 2002, 85–106; Ameriks, Karl: «Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute». En: Dietmar H. Heidemann y Kristina Engelhard (compiladores): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart.* Berlín/ NewYork, 2004, 76–99. Las contribuciones al encuentro que tuvo lugar en Graz en 2014, comentadas por Mösenbacher, contienen acertadas observaciones sobre esta cuestión. Véase Mösenbacher, Rudolf: «Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins. Die ‚Deduktion der Kategorien' und die ‚Paralogismen der reinen Vernunft'. Internationale Konferenz in Graz 19. bis 20. September 2014». En: *Kant-Studien* 106, 2015, 523–527.

[40] Lo consideran un excurso Allison (*op. cit.*, 388): «The topics dealt with in these pages may be peripheral to the main concern of the Deduction»; Paton (*op. cit.*, tomo 1, 530, nota); y De Vleeschauwer (*op. cit.*, tomo 3, 200). Por el contrario, Thöle (*op. cit.*, 302) destaca la función esencial de los parágrafos 22 a 25.

quedado establecido que ellas no son meras criaturas del entendimiento a las que no les corresponde nada en la experiencia extra-mental. Sólo cuando se haya demostrado que la síntesis categorial se puede aplicar a objetos reales (es decir, a objetos empíricos), la validez objetiva de ella se habrá transformado en realidad objetiva. El progreso hacia esa meta traerá consigo, como veremos enseguida, las correspondientes modificaciones del Principio de la apercepción. Esas modificaciones le dan al mencionado progreso su estructura argumentativa.

En el § 26 la Deducción llega a su consumación. Allí se demuestra que las categorías no solamente se pueden aplicar a un objeto en general, ni se pueden aplicar solamente a la intuición sensible pura, sino que también son aplicables a objetos empíricos. Lo primero quedó establecido cuando Kant mostró que las categorías introducían, en la multiplicidad de las representaciones, la forma de objeto (la forma *objeto*). Lo segundo (la legitimidad de la aplicación de las categorías a la intuición sensible pura) se explicó en los parágrafos 22, 23 y 24. En el § 26 se explica cómo es que conceptos puros que tienen su origen en el *entendimiento* se pueden referir a objetos *empíricos*, aunque esos objetos sean dados en la *sensibilidad* y sean, por tanto, completamente heterogéneos con respecto a aquellos conceptos del *entendimiento*. La exigencia de una síntesis categorial de los objetos empíricos es, en verdad, una exigencia de ampliación y de clarificación del elemento C de la fórmula original («todas mis representaciones») y, a la vez, del «acompañar» que estaba en la primera versión del Principio de la apercepción como elemento B.

En los parágrafos precedentes de la Deducción hemos visto que el entendimiento, en la forma de imaginación productiva, sintetiza lo múltiple de la intuición sensible y lo lleva a la unidad de la apercepción. En la presente etapa de la argumentación (§ 26) lo múltiple de la intuición sensible (el elemento C de la fórmula original) recibe una nueva especificación: se presenta como lo múltiple de la intuición sensible *empírica*. La validez de las categorías, en el § 26, no se demuestra solamente con respecto a la *forma* de la sensibilidad, sino que es demostrada también con respecto a los *contenidos* dados en la intuición (es decir, con respecto a los *objetos empíricos*).[41] Una nueva formulación del Principio de la apercepción expresa eso: «toda síntesis por medio de la cual es posible la percepción misma, está sometida a las categorías» (KrV, B 161).

La Deducción se aproxima a su consumación. El elemento B (el «acompañar») ha adquirido la determinación de «conocer», que había sido exigida ya desde el § 22. La aplicación de las categorías a la multiplicidad empírica resulta ser, ahora, el empleo de las categorías en el

[41] Caimi, Mario: *Kant's B Deduction*. Newcastle (UK) 2014, 102.

conocimiento;[42] pues las categorías, de ahora en adelante, pueden ser aplicadas legítimamente a objetos empíricos. El conocimiento de los objetos empíricos mediante las categorías (que son expresiones de la unidad de la apercepción y efectúan esa unidad) presupone la incorporación de las propiedades sensibles de esos objetos en la unidad de la apercepción. Más precisamente: ese conocimiento presupone la incorporación de las representaciones de aquellas propiedades, es decir, la incorporación de las percepciones, en la unidad de la conciencia. Antes (en los parágrafos 22 a 24) hemos visto que la síntesis categorial se refiere, en general, a la multiplicidad sensible. Ahora (en el § 26) vemos que la síntesis categorial se refiere a la multiplicidad *empírica* de la sensibilidad. Pues si esa multiplicidad empírica no fuera llevada a la unidad de la apercepción, no sería nada para nosotros. Con ello resulta claro que la síntesis categorial hace posible la percepción; es decir, que las representaciones sensibles empíricas sólo son posibles mediante las categorías; pues también la percepción requiere una síntesis.[43] De esta manera se explica que la unidad de la apercepción y las síntesis categoriales se dirigen a los objetos *empíricos*, que son los únicos de los que podemos alcanzar conocimiento.[44] Esta aplicación de las categorías es lo que en la fórmula original del Principio se expresó como «debe poder acompañar». El *acompañar* ha resultado ser, ahora, un *conocimiento* de los objetos empíricos mediante las categorías. El Principio de la apercepción podría decirnos ahora:

> Todos los objetos empíricos (es decir, toda la multiplicidad sensible que pueda ser percibida) deben poder ser conocidos por el Yo, y ello ocurre mediante una síntesis categorial efectuada por la imaginación.

Con ello se ha demostrado que los conceptos del entendimiento (las categorías), aunque surgen *a priori* en el entendimiento, no son conceptos vacíos, sino que se refieren a objetos que nos son dados en la experiencia (y ello significa: que nos son dados *a posteriori*). Ésa era la exigencia de la Deducción, a saber: explicar «cómo conceptos *a priori* pueden referirse a objetos» (KrV, B 117). La Deducción ha alcanzado su meta.

[42] KrV, B 146: «el pensamiento de un objeto en general mediante un concepto puro del entendimiento sólo puede llegar a ser, para nosotros, conocimiento, en la medida en que este [concepto puro del entendimiento] sea referido a objetos de los sentidos.»

[43] Véase KrV, A 98s.: es la «síntesis de la aprehensión».

[44] Nowotny afirma que la segunda parte de la Deducción (a saber, la explicación de la aplicación de las categorias a la intuición sensible humana) permanece inacabada y sólo alcanza su propósito en el esquematismo. Nowotny, Viktor: «Die Struktur der Deduktion bei Kant». En: *Kant-Studien* 72, 1981, 270–279, aquí 278.

Después de la consumación de la Deducción hay un corolario que —tal como todos los progresos de la argumentación— se expresa en una última ampliación sintética del Principio de la apercepción. Con esta ampliación, la parte C del Principio («todas mis representaciones») se presenta como «la naturaleza entera».[45] La naturaleza es el conjunto de los fenómenos, en la medida en que éstos están enlazados según leyes. No sólo cada objeto fenoménico singular está bajo la unidad de la apercepción; a esa unidad está sometida también la naturaleza, como conjunto de los fenómenos. En los parágrafos 15 y 16 la unidad de la apercepción se presentó como el fundamento de todo enlace en general. Por tanto, es también el fundamento de los enlaces que conectan unos con otros, mediante leyes, todos los fenómenos de la naturaleza. Hace un momento hemos definido la naturaleza como el conjunto de los fenómenos enlazados según leyes. En la medida en que ella constituye un conjunto, presupone una unidad. Esa unidad presupone, a su vez, la unidad fundamental de la apercepción. Según esto, la naturaleza es acompañada necesariamente por el «Yo pienso». Por eso, el Principio de la apercepción se desarrolla en la siguiente fórmula doble, que presentaremos en dos pasos:

1. «todos los fenómenos de la naturaleza deben estar, en lo que respecta a su enlace, sujetos a las categorías». (KrV, B 165)
2. «de las cuales [es decir: de las categorías] depende la naturaleza (considerada meramente como naturaleza en general) como del fundamento originario de su necesaria conformidad a leyes (como *natura formaliter spectata*).» (KrV, B 165).

El curso de la argumentación nos ha retrotraído hasta la unidad originaria universal por la cual se había preguntado en el § 15: hasta aquella «unidad cualitativa» por la cual se entendía la unidad del conjunto de lo múltiple de los conocimientos, «como por ejemplo la unidad del tema en un drama, en un discurso, en una fábula.» (KrV, B 114). Esa unidad originaria ha resultado ser la unidad de la experiencia y a la vez la unidad de la apercepción. El conjunto de la experiencia única y universal tiene por objeto el conjunto de la naturaleza. Su unidad es la unidad de la apercepción. En el curso de la Deducción se demostró que las categorías se refieren a objetos en general. Pero se demostró también que se refieren a todos los objetos de la experiencia y a la naturaleza misma. Eso era lo que había que demostrar en la Deducción.

[45] Lo que aquí presentamos como un corolario prefiere entenderlo Leppäkoski (*op. cit.*, 133) como la completa Deducción.

Conclusiones

Si lo que hemos expuesto es acertado, la argumentación de la Deducción B puede describirse como un progresivo despliegue y un enriquecimiento sintético del Principio de la apercepción.[46] Hemos seguido los pasos de este despliegue y hemos presentado las diversas formulaciones del Principio. Como hemos visto, esas formulaciones son cada vez más ricas y diferenciadas, pero consisten siempre en los mismos elementos. Hemos caracterizado esos elementos como los elementos A, B y C de la fórmula original del Principio. El despliegue del Principio de la apercepción consiste en su enriquecimiento sintético y en la progresiva precisión de las definiciones y explicaciones de sus partes componentes. Esos elementos son: la apercepción, la síntesis y lo múltiple de las representaciones. Se puede afirmar que la estructura de la Deducción B consiste en este desarrollo o despliegue del Principio de la apercepción.

Tan pronto como tenemos a la vista esa estructura advertimos la unidad de la argumentación. Entonces se resuelve por sí misma la tarea de explicar la desconcertante cisura que parece presentarse en el § 21; pues esa cisura no existe. La argumentación conserva, desde el comienzo hasta el § 27, su coherencia ininterrumpida. También la presentación del «Yo pienso» en los parágrafos 24 y 25 encuentra aquí su explicación; esa presentación no es un mero excurso. La exposición del «Yo pienso», que se encuentra allí, sirve para el enriquecimiento sintético completo del Principio de la apercepción. Como tal, tiene una conexión estrecha con la argumentación general.

46 Allison (*op. cit.*, 388 y 413) niega (como ya lo hemos señalado) que la estructura de la argumentación de la Deducción B sea lineal y que progrese siguiendo el despliegue del Principio de la apercepción. Escribe: «[T]he argument does not proceed in a linear fashion, as it would if there were a straight path from the unity of consciousness to the unity or singleness of time, which would be the case if the latter were a product of a purely intellectual synthesis». La misma afirmación se repite en Allison (*op. cit.*, 413). La hipótesis que hemos expuesto en el presente escrito no debería ser entendida como si la Deducción siguiera una inferencia lineal lógico-formal a partir del Principio de la apercepción. Por cierto que el Principio de la Apercepción suministra la estructura de la argumentación. Pero lo hace sólo con la suposición de un enriquecimiento sintético del Principio, es decir, en una adición de nuevas determinaciones de él. Sólo así se puede comprender la incorporación de la imaginación en el Principio. Esa incorporación es, para Allison (*op. cit.*, 386), problemática: «it is not yet clear why this syntesis [a saber, la síntesis figurativa, MC] must conform to the unity of apperception.» La determinación de la imaginación como una función del entendimiento puede ayudar a resolver esa dificultad. Pues entonces la síntesis de la imaginación es la misma acción del entendimiento, sólo que éste se ve obligado a observar las reglas de la sensibilidad. Al ser ello así, también la síntesis figurativa de la imaginación debe efectuarse de acuerdo con la unidad de la apercepción. En efecto, Allison (*op. cit.*, 380) parece concordar con esta concepción de la imaginación.

La concepción kantiana del Yo

CLAUDIA JÁUREGUI
Universidad de Buenos Aires

I. INTRODUCCIÓN

La *Crítica de la Razón Pura* propone una mirada, sin duda, revolucionaria, sobre diversas cuestiones que atraviesan la historia de la filosofía desde sus comienzos. Especialmente el problema de la subjetividad, que adquiere a partir del siglo XVII una singular importancia, queda, en el contexto de la filosofía kantiana, planteado bajo una nueva luz. En efecto, la hipótesis del giro copernicano, presentada por Kant en el Prefacio a la segunda edición de la obra[1], delimita un marco teórico dentro del cual el autor propone una novedosa concepción del yo, en la que integra, de alguna manera, perspectivas racionalistas y empiristas, y, a la vez, se aleja radicalmente de ellas. Los presupuestos desde los cuales Kant está partiendo abren un abanico de posibles puntos de vista, relacionados entre sí, desde los cuales el problema del yo es abordado con una profundidad y riqueza sin precedentes. La cuestión es respondida desde distintos niveles de análisis, que se interconectan ofreciéndonos un cuadro sumamente complejo y, a la vez, fascinante. El yo de la apercepción trascendental, que es fundamento último de toda objetivación y de todo conocimiento, ofrece características diferentes de las que presenta el yo fenoménico que aparece intuitivamente a través del sentido interno, y, a la vez, ambos se diferencian del yo en sí, concebido como un alma sustancial, cuyo conocimiento nos está completamente vedado.

Nos proponemos a continuación analizar cada una de estas perspectivas, con el fin de establecer sus diferencias y de esclarecer, al mismo tiempo, el modo en que se complementan entre sí, dentro del entramado que constituye la filosofía teórica kantiana.

[1] KrV, B XVI.

II. El yo de la apercepción trascendental

En el capítulo sobre la Deducción Trascendental de los Conceptos Puros del Entendimiento, Kant presenta una novedosa forma de autoconciencia a la que denomina apercepción trascendental.[2] El contexto en el que ella aparece es el del argumento a través del cual el autor intenta justificar por qué las categorías, aun siendo conceptos puros, es decir, conceptos que no tienen su origen en la experiencia, pueden legítimamente ser aplicadas a objetos empíricamente dados.[3] La estrategia consistirá en demostrar que ellas son condiciones de posibilidad de la experiencia misma. Su aplicación a los objetos empíricos es, por tanto, no sólo legítima, sino necesaria, ya que, sin la intervención de estos conceptos puros, lo múltiple dado en la intuición sensible no llegaría propiamente a constituirse como objeto.

El argumento que Kant propone es ciertamente complejo, y no es nuestra intención analizarlo exhaustivamente. Simplemente presentaremos algunos lineamientos generales para poder comprender de qué modo se inserta, en el núcleo de la argumentación, la referencia a este peculiar modo de autoconciencia al que se denomina apercepción trascendental.

El punto del cual Kant parte es el de la posibilidad de que un múltiple de representaciones sea dado en una intuición sensible. Inmediatamente esta posibilidad nos plantea un problema, ya que el enlace de esa multiplicidad no puede provenir de la sensibilidad misma, puesto que ella es una facultad pasiva, receptiva. El enlace ha de tener su origen en una facultad espontánea — el entendimiento— y la acción por él realizada será denominada *síntesis*.[4]

Pero el concepto de enlace, además del concepto de lo múltiple y el de la síntesis de esto múltiple, supone también el concepto de unidad. «El enlace es la representación de la unidad *sintética* de lo múltiple.»[5] Kant comienza a elucidar qué es esta unidad a la que se está haciendo referencia. Lejos de lo que uno podría suponer, ella no es un *resultado* del enlace, sino que es más bien lo que lo hace posible. De una manera bastante enigmática, Kant nos dice que debemos buscar «más alto» esta unidad, a saber, en aquello que contiene el fundamento mismo de la posibilidad del entendimiento.

2 Para un examen exhaustivo de este pasaje, ver, por ejemplo, Allison, 2015; Aquila, 1989; Caimi, 2014. De Vleeschauwer, 1936.

3 Tomaré en consideración en esta sección el argumento tal como aparece en la segunda edición de la KrV.

4 KrV, B 129-130

5 KrV, B 130-131

En el parágrafo siguiente de la Deducción, el enigma comienza a develarse. La unidad de la que se está hablando no es otra cosa que la unidad de la conciencia. «El *yo pienso* debe *poder*[6] acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí.»[7] Con esta famosa frase, Kant comienza a hacer referencia a una forma de autoconciencia absolutamente originaria. Todo múltiple de la intuición ha de estar necesariamente referido al *yo pienso*, porque si así no fuera, si yo no pudiera tener conciencia de que todas mis representaciones son mías, ellas serían para mí lo mismo que nada. Debemos poder ser conscientes de esta necesaria unidad de la conciencia en la cual todas mis representaciones quedan reunidas. No se trata simplemente de que cada representación esté acompañada por el *yo pienso*, sino de que seamos, a la vez, conscientes de que este yo es siempre uno y el mismo. Sin esta autoconciencia de la identidad de la conciencia, tendríamos un yo totalmente disperso, cuyo correlato sería una experiencia también totalmente inconexa, es decir, no tendríamos experiencia. Para que la experiencia sea posible, todas mis representaciones tienen que poder ser referidas a la unidad trascendental de la apercepción.

Kant nos está presentando, en este texto, un tipo de autoconciencia que nunca antes había sido tomado en cuenta. La apercepción trascendental es pura.[8] No se trata aquí de la autoconciencia que tenemos de nosotros mismos a través del sentido interno, a la cual Kant denomina apercepción empírica. La apercepción trascendental no consiste en una intuición sensible de nosotros mismos. Pero tampoco consiste ella en una intuición intelectual que el yo pensante tenga de sí mismo, a la manera en que se auto-intuye el yo cartesiano. Para Kant, no hay intuición intelectual. La intuición es siempre sensible. El autor está proponiendo una forma de autoconciencia que lo aleja simultáneamente del racionalismo y del empirismo. El yo de la apercepción trascendental no es algo o alguien que subyace al curso de sus pensamientos (como pensaba Descartes)[9], ni tampoco es un haz de percepciones (como pensaba Hume),[10] sino que es más bien una x vacía,[11] la mera conciencia de que todas mis representaciones, por

6 Kant alude aquí a la *necesaria posibilidad* de que el *yo pienso* acompañe a todas mis representaciones.

7 KrV, B 131-132/Caimi (2007): 202

8 Kant considera puro a aquel conocimiento que es absolutamente independiente de la experiencia (KrV, B 2-3).

9 Descartes, *Meditaciones metafísicas* AT, IX, 22-23.

10 Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 252.

11 KrV, A 345/ B 403 y ss.

decirlo de alguna manera, se intersectan necesariamente en un mismo punto: yo.

Ahora bien, todas mis representaciones pueden quedar referidas a un yo que es siempre uno y el mismo, sólo en la medida en que ellas son *reunidas* en una conciencia idéntica. La necesaria referencia de todas las representaciones a un yo idéntico requiere un acto de síntesis. Dice Kant:

> Por consiguiente, sólo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones*; es decir, la unidad *analítica* de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] sintética (KrV, B 133).

Para que el yo pueda acompañar a todas mis representaciones, ellas deben poder estar necesariamente reunidas. La unidad *necesaria* de la conciencia supone operaciones de síntesis que sean también necesarias. Desde el momento en que la necesidad no es una característica de lo empírico, estas síntesis han de ser *a priori*. El argumento nos llevará progresivamente hacia una tesis que nos aleja una vez más del empirismo. Además de los enlaces de representaciones fundados *en* la experiencia, debe haber enlaces *a priori* de representaciones que permitan referir estas últimas necesariamente a la unidad trascendental de la apercepción y que funden la unidad de la experiencia misma. Sólo porque todas mis representaciones son *necesariamente* mías, y forman *necesariamente* parte de una misma experiencia, pueden «luego» ser *contingentemente* enlazadas tomando en cuenta el modo en que de hecho se han ido dando empíricamente.

La unidad trascendental de la apercepción y la unidad de la experiencia son pues correlativas e inseparables. Sin estos enlaces *a priori*, lo múltiple dado a la sensibilidad sería un mero caos de sensaciones, menos que un sueño. Para que la experiencia sea un conocimiento *objetivo* debe haber síntesis *a priori* gracias a las cuales esa multiplicidad sea referida a la unidad trascendental de la apercepción y, a la vez, a la unidad de un mismo objeto. La unidad de la conciencia y la unidad del objeto están pues estrechamente vinculadas entre sí. Ahora bien, las categorías son precisamente los conceptos puros de los distintos tipos de enlaces *a priori* que hacen posible la reunión de las representaciones en una misma conciencia y en una experiencia unitaria. Ellas son pues condiciones de posibilidad de la experiencia misma, es decir, de todo conocimiento objetivo. El problema inicial que había dado lugar a esta argumentación, i. e. el de la legítima aplicación de las categorías a objetos empíricamente dados, queda resuelto. La aplicación es legítima porque, sin síntesis *a priori* que funden la unidad de la experiencia, ésta no sería posible.

En el contexto de este argumento, vemos cómo el yo de la apercepción trascendental constituye el fundamento de todo conocimiento objetivo. Pero nos enfrentamos aquí con una dificultad. En la medida en que es la condición última de toda objetivación, él mismo no es objetivable. El *yo pienso* kantiano se aleja también, en este punto, del *cogito* cartesiano. La apercepción trascendental no es una forma originaria y privilegiada de auto-conocimiento. Asimismo, el yo de la apercepción trascendental tampoco es una *sustancia* pensante. Sustancia es, para Kant, una de las categorías, es decir, el concepto de un tipo de enlace *a priori* de representaciones que ha de tener lugar en un objeto para que cuente como tal. Y el yo de la apercepción trascendental no es un objeto, sino, como recién dijimos, la condición última de posibilidad de toda objetivación. No es posible, pues, aplicarle la categoría de sustancia, ya que le estaríamos aplicando un concepto de objeto a algo que no es objetivable.

Por medio de la apercepción trascendental, nos volvemos, pues, autoconscientes de un yo desustancializado, que no puede ser, en rigor, *conocido*, porque no puede convertirse en un objeto para sí mismo: un yo que constituye la condición última de todo conocimiento y de toda conciencia, incluso de la autoconciencia que tenemos de nosotros mismos a través del sentido interno.

Esta nueva manera de decir *yo pienso* va de la mano con la conciencia de mi propia existencia. Pero, a diferencia del *cogito, ergo sum* de Descartes, esta conciencia de mi existencia es completamente indeterminada. Toda determinación proviene de la sensibilidad, y, como dijimos anteriormente, la apercepción trascendental no se identifica con un acceso sensible a nosotros mismos a través del sentido interno. Ella supone simplemente la conciencia de que soy, implícita en la mera representación de la espontaneidad del pensar.[12] La apercepción trascendental encierra pues la conciencia de que soy, pero no me permite saber *qué* soy, ya que esto supondría un auto-conocimiento en el que el yo se convertiría en un objeto para sí mismo. Pero, como se mencionó más arriba, este yo nunca puede auto-objetivarse, sino que es siempre el *sujeto* último de toda objetivación.

III. El yo fenoménico

Este análisis del modo en que Kant concibe la apercepción trascendental —y el yo, del cual somos autoconscientes a través de ella— podría llevarnos a pensar que el autor niega toda posibilidad de auto-conocimiento. Sin embargo, la concepción kantiana del yo va

[12] KrV, B 157-8.

mucho más allá de la presentación que hemos hecho hasta ahora. Una tesis central de la teoría del conocimiento que se propone en la KrV es que, para conocer, el objeto se nos tiene que aparecer sensiblemente. Nuestro entendimiento es finito. En la medida en que es incapaz de intuir, no puede darse a sí mismo el objeto de conocimiento. Su finitud radica precisamente en que, para conocer, ha de operar en colaboración con otra facultad que sea capaz de intuir, es decir, que sea capaz de ponernos en contacto inmediato con el objeto.[13] Esta facultad no es otra que la sensibilidad. Como mencionamos más arriba, ella es una facultad pasiva y receptiva. Al ser afectada, la sensibilidad deja aparecer intuitivamente el objeto. La intuición es siempre sensible. Ahora bien, según lo que se demuestra por medio de los argumentos que Kant presenta en la «Estética Trascendental», el espacio y el tiempo no son cosas en sí mismas, ni propiedades de las cosas en sí mismas, sino que son formas puras de nuestra sensibilidad.[14] Esta facultad recibe la afección bajo esas formas *a priori* que condicionan lo que aparece sensiblemente. En consecuencia, el objeto no es nunca la cosa tal como es en sí misma, sino que es siempre un objeto fenoménico.

Esta tesis no sólo concierne a los objetos del sentido externo, sino también al objeto del sentido interno. Así como todo objeto en el espacio es un objeto fenoménico, de la misma manera, el yo que aparece en el sentido interno ha de ser también un fenómeno.[15] Esto nos coloca en un punto de vista completamente diferente de aquél que habíamos adoptado en el parágrafo anterior. Cuando atendemos a lo que es dado fenoménicamente en el sentido interno, parece abrirse la posibilidad de que el yo se convierta en un objeto para sí mismo. Además de la apercepción trascendental, tenemos ahora un segundo tipo de autoconciencia, la apercepción empírica, por la cual se nos aparece un yo-fenómeno dado a través de una intuición sensible interna.

La posición que Kant está adoptando, como él mismo lo reconoce, es ciertamente paradójica. No nos conocemos tal como somos, sino tal como *aparecemos* al ser internamente afectados por nosotros mismos. Y la forma pura en que somos internamente afectados es el tiempo. El sentido interno deja aparecer un flujo de representaciones dadas en forma de serie. Cuando nos volvemos hacia nosotros mismos, se nos aparece un contenido intuitivo sucesivamente dado.

Las características que presenta este yo fenoménico (también llamado, a veces, yo empírico o yo psicológico) son paradójicas en más de un sentido. Esto se pone especialmente de manifiesto en un

[13] KrV, B 157-8.
[14] KrV, A 26/ B 42.
[15] KrV, B 152-3.

pasaje agregado en la segunda edición de la KrV —la «Refutación del Idealismo»— en el que Kant propone un argumento contra la tesis cartesiana de que nuestra existencia se presenta como evidente, mientras que la existencia del mundo exterior puede ser puesta en duda.[16] La premisa de la que se parte es que somos conscientes de nuestra existencia como determinada en el tiempo. Desde luego, la conciencia de la propia existencia que se está aquí mencionando no es aquella que va de la mano con el *yo pienso* de la apercepción trascendental. Habíamos mencionado que esta última no es un acceso sensible a nosotros mismos. Y, en la medida en que no hay un contenido intuitivo a través del cual se me hace presente el yo de la apercepción trascendental, la conciencia de que soy se da de un modo *indeterminado*. El punto de partida de la Refutación del Idealismo, en cambio, nos está hablando de una conciencia de mi existencia *determinada en el tiempo*. El contenido intuitivo dado en sentido interno permite determinar la conciencia de que soy; y esta determinación tiene lugar bajo la forma del tiempo, ya que éste es la forma pura del sentido interno. Mientras que la apercepción trascendental proporciona una conciencia indeterminada de nuestra propia existencia, la apercepción empírica, es decir, la autoconciencia de nosotros mismos a través del sentido interno, proporciona una conciencia de nuestra existencia determinada en el tiempo. El punto de partida de la argumentación hace alusión a este segundo tipo de autoconciencia, intentando probar que, si aceptamos que nuestra existencia es indubitable —como lo hace Descartes— debemos también aceptar que la existencia del mundo exterior no puede ser puesta en duda. Ciertamente, resulta difícil asimilar el tipo de autoconciencia de la propia existencia, del cual Kant está partiendo, con el *cogito* cartesiano. En el primer caso, tenemos una intuición sensible interna que nos revela la existencia de un yo fenoménico. En el segundo, tenemos una intuición intelectual que nos revela la existencia de una sustancia pensante que será identificada con un alma inmaterial. Hemos de admitir, pues, que Descartes no está siendo refutado a partir de sus propios supuestos. El argumento sólo se sostiene si las premisas son interpretadas desde el punto de vista kantiano. El idealismo problemático cartesiano se refuta a partir de otro tipo de idealismo: el idealismo trascendental de Kant.

El argumento se desarrolla, en líneas generales, de la siguiente manera. La existencia empíricamente determinada de nosotros mis-

[16] KrV, B 274-9. Pueden encontrarse interesantes discusiones sobre esta cuestión en: Caranti, 2007; Chignell, 2010: 487-507; Dicker, 2008: 80-108; Dicker, 2011: 175-183; Kraus, 2020:17-83; Lequan, 2013:9-43; Ornellas, 2005: 95-117.

mos, en cuanto fenómenos, se hace patente a través de una multiplicidad de estados internos dados sucesivamente (bajo la forma pura del tiempo). Pero, sigue el argumento, toda determinación temporal presupone algo permanente en la percepción. En efecto, la determinación de mis estados como sucesivos sólo puede tener lugar en cuanto esta serie cambiante es puesta en relación con algo, dado perceptualmente, que no cambia, es decir, con algo permanente.[17] Pero, agrega Kant como tercera premisa, eso permanente no puede ser algo en mí. Todo lo que encuentro en el sentido interno es un incesante fluir de estados en el que nada permanece. El objeto permanente, respecto del cual mi existencia se determina en el tiempo, ha de ser, pues, un objeto en el espacio. No podemos, por tanto, afirmar nuestra propia existencia y, a la vez, poner en duda la existencia del mundo exterior. La experiencia interna depende de la externa. La conciencia de la existencia de los objetos en el espacio es condición de posibilidad de la conciencia de nuestra existencia en el tiempo.

No es nuestra intención detenernos en el examen pormenorizado de la argumentación, sino más bien sacar a la luz cuál es la concepción del yo fenoménico que se halla aquí presupuesta. La tesis de la ausencia de permanencia en el sentido interno es particularmente elocuente respecto de esta cuestión. En el sentido interno, encontramos una serie de estados siempre cambiantes en los que nada permanece. Ahora bien, la permanencia es el esquema trascendental que hace posible la aplicación de la categoría de sustancia.[18] Si no hay permanencia en el sentido interno, tampoco existe la posibilidad de aplicar allí esta categoría. El yo fenoménico no es, pues, un objeto sustancial. No se trata de un yo permanente que subyace al fluir de sus estados internos, sino que parece más bien identificarse con el flujo mismo. Este modo de concebir el yo fenoménico se acerca llamativamente a la concepción humeana del yo. Dice Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*:

> La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe

[17] Kant establece en la Primera Analogía de la Experiencia que todas las relaciones temporales de los fenómenos deben ser determinadas en relación con algo que permanece como substrato de todo cambio (KrV, A 182/B 225).

[18] En el capítulo sobre el Esquematismo, Kant se plantea el problema de que las categorías son completamente heterogéneas en comparación con las intuiciones empíricas. Es difícil, pues, comprender cómo es posible que las últimas se subsuman bajo las primeras. Para salvar esta heterogeneidad, el autor propone un elemento mediador: el esquema trascendental. En el caso de la aplicación de la categoría de sustancia, este elemento mediador es el esquema de permanencia (KrV, A 137/B 176 y ss.)

en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de los momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad.[19]

La identificación kantiana del yo fenoménico con un flujo interno en el que nada permanece nos recuerda esta concepción humeana del yo como un haz de percepciones que pasan y vuelven a pasar sin algo que permanezca a través de los diferentes momentos. Hemos de admitir, sin embargo, que no hay en el autor escocés algo semejante a la apercepción trascendental kantiana, ni tampoco integra él, en su teoría del yo, la idea de un alma simple sustancial, como Kant sí lo hace. Los distintos niveles de análisis, desde los cuales Kant aborda la cuestión, lo alejan definitivamente de la posición humeana, y le proporcionan, a la vez, herramientas teóricas para resolver problemas relativos a la unidad de la conciencia que Hume había dejado sin responder.

Hasta aquí hemos visto que la concepción kantiana del yo fenoménico es paradójica en un doble sentido: por un lado, ella pone de manifiesto que no nos conocemos tal como somos, sino tal como aparecemos a través del sentido interno. Y, por otro lado, la Refutación del Idealismo, da cuenta de que lo que aparece no es más que un flujo de estados internos, sin un substrato permanente que lo sostenga.

Pero las paradojas no terminan allí. Como dijimos anteriormente, la ausencia de permanencia en el sentido interno impide la aplicación de la categoría de sustancia al yo fenoménico. Y la aplicación de la categoría de sustancia es condición de la aplicación de las otras dos categorías de relación.[20] Al menos tres categorías no son aplicables en el ámbito de la intuición interna. Y en la medida en que la aplicación de todas las categorías es condición de posibilidad de la constitución de un orden objetivo, cabe preguntarnos hasta qué punto podemos seguir considerando al yo fenoménico como *objeto* del sentido interno. Habíamos dicho que el yo de la apercepción trascendental no puede ser objetivado. Pero ahora la única vía de auto-objetivación posible, i. e. la del aparecer del yo como fenómeno, también se cierra. Tanto la apercepción trascendental como la apercepción empírica nos vuelven conscientes de un yo desustancializado, que no puede convertirse en un objeto para sí mismo.

La KrV no proporciona, a mi entender, herramientas teóricas que nos permitan resolver este problema. El texto parece más bien estar pensado para dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la experiencia *externa*. Cuando estas mismas condiciones se ponen en relación con el ámbito de lo psíquico, las dificultades comienzan

[19] Hume, *Tratado de la naturaleza humana* 253.
[20] KrV, A 187/B230.

a multiplicarse, y empieza a desdibujarse la posibilidad de que la experiencia interna se constituya como un genuino conocimiento objetivo. El yo, aun considerado como yo fenoménico, no es un objeto sustancial; con cual, podríamos preguntarnos hasta qué punto tiene sentido seguir considerándolo un objeto.

El cuadro con el que nos encontramos es ciertamente problemático. El yo de la apercepción trascendental no es un objeto, ya que él es la condición de posibilidad última de toda objetivación. El yo fenoménico no es un objeto, puesto que no puede serle aplicada la categoría de sustancia. Y el yo en sí, como veremos en el próximo parágrafo, es absolutamente incognoscible porque nunca es dado a la intuición sensible. La teoría parece haber cerrado, pues, todas las puertas de acceso a la posibilidad del auto-conocimiento.[21]

Creo sin embargo que, si abandonamos por un momento la KrV, podemos encontrar al menos un indicio de cómo escapar de las múltiples paradojas en las que la doctrina kantiana del sentido interno nos ha dejado atrapados. En una serie de reflexiones que Kant escribe aproximadamente entre los años 1788 y 1793, el autor retoma algunas tesis que ya había desarrollado en la Refutación del Idealismo, y sugiere una concepción de la apercepción empírica llamativamente diferente de la que había presentado en la KrV.[22] En la Reflexión de Leningrado, por ejemplo, Kant diferencia, como ya lo había hecho en la primera *Crítica*, la apercepción trascendental de la apercepción empírica. Pero curiosamente nos dice aquí que la última es una apercepción *cosmológica*. Somos conscientes de nosotros mismos como una entidad en el mundo, y sólo por ello nuestra existencia es determinada como fenómeno. No se trata simplemente de que la autoconciencia empírica suponga la conciencia del mundo exterior, como ya había sido demostrado en la Refutación del Idealismo, sino que ella supone, a la vez, que nosotros mismos somos parte de este mundo. La conciencia empírica de nosotros mismos como yoes fenoménicos es originariamente relacional, y nos instala en un mundo de objetos exteriores con los cuales estamos en interacción.

Pero esto no es todo. La Reflexión 6315 avanza todavía un paso más en la misma dirección. Allí afirma Kant que somos, para nosotros mismos, ante todo, objetos del sentido *externo*.[23] La apercepción

21 He desarrollado más detalladamente esta cuestión en Jáuregui, 2008.

22 Cf. por ejemplo las reflexiones 5653-5654 (Refl, AA 18: 305-313), 6313-6316 (Refl, AA 18: 613-623), 6319 (Refl, AA 18: 633-634) y la así llamada «Reflexión de Leningrado», descubierta a mediados de los años '80 del pasado siglo y publicada por primera vez en 1986 en la revista *Voprosy Filosofii* (4, 1986, 126-36).

23 Refl, AA 18: 619.

empírica es una forma de auto-conciencia originariamente encarnada. Todo parece indicar que el objeto permanente externo, en relación con el cual puede darse la conciencia de nuestra propia existencia como determinada en el tiempo, es precisamente nuestro cuerpo en interacción con otros objetos en el espacio.

Los problemas que habíamos mencionado más arriba, respecto de la dificultad de auto-objetivarnos como fenómenos internos, pueden ser de alguna manera superados desde el único lugar que la teoría habilita para dar cuenta de una posible auto-objetivación, i .e. desde el ámbito de lo fenoménico. El yo empírico no es meramente un fenómeno interno. En cuanto lo consideramos como fenómeno psico-*físico*, los problemas que había generado la ausencia de permanencia en el sentido interno tienden a desdibujarse. Nuestro cuerpo puede ser objetivado de acuerdo con todas las condiciones *a priori* que Kant establece para ello: se trata de un fenómeno espacio-temporal, al cual se le pueden aplicar todas las categorías. El fluir de estados en el sentido interno se muestra como una contracara subjetiva de la experiencia externa; y dados los caracteres temporales que este flujo presenta — i. e. el hecho de darse siempre en forma sucesiva— él depende de la conciencia de nuestro cuerpo como objeto permanente en interacción con otros objetos en el espacio. Sólo en cuanto nos integramos, de este modo, a la trama total de la experiencia, podemos volvernos para nosotros mismos un objeto fenoménico.

IV. El yo en sí

Al comenzar el parágrafo anterior, mencionamos que una de las principales tesis de la teoría del conocimiento que Kant presenta en la KrV establece que, para conocer, el objeto nos tiene que ser dado sensiblemente; y que, si esto es así, no podemos conocernos tal como somos en nosotros mimos, sino tal como aparecemos fenoménicamente. El yo en sí es, pues, absolutamente incognoscible.

En la «Dialéctica trascendental» de la KrV, Kant se dedica a investigar por qué la razón, por su propia naturaleza, tiende a transgredir los límites de lo empíricamente dado, y da origen a ciertas ilusiones trascendentales que persisten aun después de haber sido desenmascaradas.

Entre estas ilusiones, nos encontramos con la idea del alma como una sustancia simple que posee identidad personal.[24] Kant aborda, en el capítulo sobre los «Paralogismos de la razón pura»,[25] la compleja

[24] KrV, A 344/ B 402.

[25] Nos basaremos aquí especialmente en la versión del capítulo sobre los Paralogismos que aparece en la primera edición de la KrV, ya que en ella Kant

cuestión de reconstruir los razonamientos dialécticos a través de los cuales llegamos a concebirnos de esta manera.[26]

Si bien estamos en presencia de una tendencia natural de la razón que opera en todos nosotros, en este pasaje Kant se pronuncia en contra de ciertas teorías metafísicas que pretenden, sobre la base de la mera proposición *Yo pienso*, elaborar una doctrina racional del alma con total independencia de la experiencia.[27] El autor va a destacar que esta doctrina está atravesada por ciertas confusiones derivadas de la adopción de presupuestos gnoseológicos falsos que impiden deslindar claramente las tres perspectivas desde las cuales Kant aborda el problema del yo.

Para sacar a la luz las confusiones en las que incurre la psicología racional, tenemos que volver sobre algunas tesis relativas a la apercepción trascendental que habíamos examinado en el segundo parágrafo de este trabajo.[28] Se había destacado allí que el yo de la apercepción trascendental es la condición última de toda objetivación, y que, por tal motivo, es siempre un *sujeto* que no puede convertirse en un objeto para sí mismo. Habíamos mencionado también que esta peculiar forma de autoconciencia no es una intuición intelectual de nosotros mismos. Para Kant, la intuición es siempre sensible; y cuando nos auto-intuimos a través del sentido interno, lo que tiene lugar es una apercepción empírica, por la cual aparecemos como yoes fenoménicos.

El problema que plantea, según Kant, la doctrina racional del alma es que confunde la apercepción trascendental con una intuición intelectual de nosotros mismos, en la cual el sujeto último de todo pensar es interpretado como un substrato del pensamiento, como una *sustancia que permanece* a través del transcurrir de sus representa-

---

desarrolla, con más detalle, los problemas que surgen de la consideración del yo como una entidad metafísica.

Para un estudio pormenorizado del capítulo sobre los «Paralogismos de la razón pura», ver, por ejemplo, Ameriks 2000 y Powell 1990.

26 Los raciocinios dialécticos de la razón pura son «[...] silogismos que no contienen premisas empíricas, y por medio de los cuales nosotros, de algo que conocemos, inferimos algo diferente, de lo cual no tenemos concepto alguno, y a lo cual, empero, por una apariencia ilusoria inevitable, otorgamos realidad objetiva.» (KrV, A 339/B 397; Caimi (2007): 414)

27 En la versión (A) de los tres primeros paralogismos, resuenan algunas tesis de Descartes y de Leibniz, aunque no se los menciona explícitamente. El cuarto paralogismo, en cambio, está expresamente dirigido contra el idealismo problemático cartesiano. Por otra parte, en la versión (B) del texto, se agrega un apartado dirigido contra M. Mendelssohn.

28 Kant llama psicología racional a aquella presunta ciencia acerca del alma que pretende conocerla prescindiendo de todo elemento empírico. (KrV, A 342/B 400)

ciones. El yo de la apercepción trascendental (que según Kant no es dado a la sensibilidad) es puesto *en el tiempo* (que según Kant es una forma pura de la sensibilidad), y es interpretado como un objeto metafísico al que se le aplica una categoría —la de sustancia— que, según Kant, sólo tiene significado cuando es aplicada en el ámbito de lo empírico. Se da, pues, en la doctrina racional del alma, una total confusión de niveles de análisis, en la que la apercepción trascendental se convierte en una suerte de autoconocimiento metafísico del yo en sí. La psicología racional confunde la necesaria referencia de todas las representaciones a un yo, que es uno y el mismo, i. e. la mera conciencia de que todas mis representaciones son mías, con la atribución de propiedades a una sustancia que es conocida prescindiendo de la sensibilidad. Se da pues una suerte de cosificación de la conciencia, en la que el sujeto absoluto de todos los pensamientos se convierte en un sujeto real que, en cuanto substrato permanente, es puesto en el tiempo y, a la vez, se lo considera como un objeto suprasensible.

Pero las confusiones no terminan allí. Recién vimos que el yo de la apercepción trascendental, en cuanto sujeto absoluto, es confundido con una sustancia, i. e. con un sujeto real en el tiempo. Pero la psicología racional considera además que esta sustancia es *simple*. Y, si seguimos el hilo de la argumentación, veremos que esta propiedad también tiene que ver con alguna característica de la apercepción trascendental que está siendo malinterpretada.

Kant reconstruye el modo en que argumenta el psicólogo racional de la siguiente manera:

> Toda sustancia *compuesta* es un agregado de muchas, y la acción de algo compuesto, o aquello que es inherente en éste como tal [compuesto], es un agregado de muchas acciones o accidentes que están distribuidos entre la multitud de las sustancias. Ahora bien, un efecto que surge de la concurrencia de muchas sustancias actuantes es ciertamente posible, si ese efecto es meramente externo (como por ej. el movimiento de un cuerpo es el movimiento unificado de todas sus partes). Pero otro es el caso de los pensamientos, como accidentes que pertenecen internamente a un ente pensante. Pues suponed que lo compuesto pensara; en tal caso, cada parte de ello contendría una parte del pensamiento, pero sólo todas las partes juntas contendrían el pensamiento entero. Ahora bien, esto es contradictorio. Pues, porque las representaciones que están repartidas entre diversos entes (por ej. las palabras singulares de un verso) nunca constituyen un pensamiento completo (un verso), por eso, el pensamiento no puede ser inherente a un compuesto como tal. Por tanto, él es posible solamente en *una* sustancia que no sea un agregado de muchas, y que por tanto sea absolutamente simple (KrV, A 351-2/Caimi (2007): 424).

Kant advierte que la tesis que subyace a este modo de argumentar es la que afirma que, para constituir un pensamiento, la multiplicidad

de las representaciones debe estar contenida en la unidad absoluta del sujeto pensante.[29] Pero esta tesis nos habla precisamente de la unidad trascendental de la apercepción, que el psicólogo racional, una vez más, confunde con un conocimiento metafísico del yo en sí como sustancia pensante. Desde el punto de vista kantiano, la potencial autoconciencia de la necesaria unidad de la conciencia, que tiene lugar en la apercepción trascendental, no da a conocer la más mínima propiedad de ese yo en el cual todas las representaciones quedan necesariamente reunidas. Podemos, hasta cierto punto, decir que tenemos de él una representación *simple*. Pero esto sólo significa que ella es por completo indeterminada. El psicólogo racional confunde la *simplicidad de la representación* del sujeto pensante con la *representación de la simplicidad* del sujeto pensante mismo.

La posibilidad de sacar a la luz esta confusión reviste una particular importancia, ya que la simplicidad del alma permite que el psicólogo racional contraponga su naturaleza a la de los cuerpos, y la exima, por tanto, de la caducidad por descomposición a la que ellos están sujetos. Lo simple no puede descomponerse; y es capaz, por ende, de sobrevivir a la descomposición de la materia. La atribución de simplicidad al alma sienta, pues, las bases para establecer su inmortalidad.

Esta contraposición entre las naturalezas que, según el psicólogo racional, respectivamente poseen el alma y el cuerpo lo conducen a un nuevo problema que, desde el punto de vista kantiano, también se origina en ciertos presupuestos falsos de los que se está partiendo. Este problema no es otro que el de la posibilidad de que el alma y el cuerpo —concebidos como sustancias heterogéneas— sean capaces de interactuar. Kant comienza, en este punto, a sacar a la luz una nueva confusión en la que incurre la psicología racional.[30] La «Estética trascendental» ha demostrado que los cuerpos son meros fenómenos y no cosas en sí mismas. Y las propiedades que les atribuimos —la extensión, la impenetrabilidad, el movimiento, etc.— son asimismo fenoménicas. Nada sabemos acerca de la cosa en sí que subyace a los cuerpos. Podría perfectamente suceder que ella fuera simple, y que, al afectarnos, produjese en nosotros la representación de algo compuesto, extenso, etc. Más aun, podría ser que aquello que subyace a la materia fuese una cosa pensante. Así pues, aun suponiendo que el alma sea simple, no podemos decir que su naturaleza sea diferente de la de la materia. El psicólogo racional toma las características fenoménicas de la materia como si fueran propiedades de una cosa en

[29] KrV, A 352.
[30] KrV, A 357.

sí, y luego las compara con las propiedades que el alma posee en sí misma. Pero la comparación sólo es posible si se incurre nuevamente en una confusión de planos de análisis. Si estos planos se diferencian claramente, podemos decir que nada empíricamente dado —ni el yo fenoménico, ni la materia— es completamente simple. Por otra parte, tanto el yo en sí, como la cosa en sí que subyace a la materia, nos son completamente desconocidos; y podría perfectamente suceder que ambos poseyeran la misma naturaleza.

Vemos, pues, que el problema de la relación entre el cuerpo y el alma —que las distintas teorías metafísicas intentan, una y otra vez, resolver de diferentes maneras— queda replanteado, desde estos presupuestos kantianos, bajo una nueva luz. Ya no se trata de explicar cómo pueden interactuar dos sustancias completamente heterogéneas. Desde el momento en que la materia no es más que un tipo de representación, carece de sentido plantearse cómo ella es capaz de producir representaciones en nuestra mente.[31] Y asimismo carece de sentido negar que la cosa en sí que subyace a la materia pueda ser la causa de las representaciones que tenemos de esta última, ya que no sabemos qué es lo que puede hacer, o dejar de hacer, aquello que es para nosotros completamente desconocido.[32] El problema de explicar la relación entre el alma y el cuerpo se reduce finalmente al de elucidar cómo se relacionan los fenómenos internos con los externos, de modo de conformar una misma experiencia (KrV, A 386).

Hasta aquí Kant ha desestimado la pretensión de conocer el yo en sí, atribuyéndole las propiedades de sustancialidad y simplicidad, y ha mostrado cómo esta pretensión se origina en una interpretación equivocada de ciertos caracteres que presenta la apercepción trascendental. Pero las confusiones no terminan allí. La psicología racional considera que el alma es una *persona*. En efecto, «persona» se define como aquello que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos. La identidad de mi persona, según la psicología racional, se encuentra indefectiblemente relacionada con mi propia conciencia ya que

> [...] en todo el tiempo en que soy consciente de mí mismo, soy consciente de ese tiempo, como perteneciente a la unidad de mí mismo; y es lo mismo si digo: todo ese tiempo está en *mí*, como unidad individual, que [si digo:] yo, con identidad numérica, me encuentro en todo ese tiempo (KrV, A 362/ Caimi (2007): 432).

31 KrV, A 390.
32 KrV, A 391.

Para sacar a luz la confusión que atraviesa este modo de argumentar del psicólogo racional, Kant examina, en primer lugar, cómo es que un observador externo me atribuye identidad. Esto sucede en la medida en que me presento a su sensibilidad como algo que permanece. Pero esa identidad es puesta, por el observador externo, en el tiempo de *su* sensibilidad. Ahora bien, ese tiempo no es el mismo que el de mi sensibilidad. La identidad que está necesariamente enlazada con mi conciencia no es, por ende, aquella que me atribuye un observador externo.[33]

¿En qué consiste, entonces, la identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos? Kant afirma que ella es una condición formal de mis pensamientos y de la interconexión entre ellos. Se trata de la identidad lógica del yo de la apercepción trascendental. Las sucesivas representaciones, temporalmente desplegadas, quedan todas ellas referidas a un yo que es uno y el mismo. De alguna manera, podríamos concederle al psicólogo racional que todo el tiempo está en mí. Pero esto no significa que yo me encuentre con identidad numérica en todo ese tiempo.[34] El yo de la apercepción trascendental no es, como ya se había mencionado más arriba, un sujeto real *en* el tiempo. No podemos, en consecuencia, atribuirle permanencia, ya que, si lo hiciéramos, tendríamos que considerarlo como algo sensiblemente dado. Vemos, pues, una vez más, cómo la psicología racional confunde ciertas características de la apercepción trascendental con el conocimiento metafísico de un sujeto real. No somos sustancias pensantes autoconscientes que permanecen idénticas a lo largo del transcurrir de sus pensamientos. Y no somos, por ende, desde este punto de vista, personas idénticas.

Si sumamos a esto que la ausencia de permanencia en el sentido interno impide la consideración del yo fenoménico como objeto permanente, hemos de admitir que la filosofía teórica kantiana nos proporciona muy pocas herramientas para resolver el problema de la identidad personal. Al parecer, sólo un observador externo podría considerarnos como objetos idénticos, en la medida en que nuestro cuerpo es un fenómeno permanente puesto en el tiempo de su sensibilidad.

No hemos de olvidar, sin embargo, que nuestro cuerpo también es un fenómeno permanente *para nosotros mismos*. Quizás hallemos una manera de resolver el problema de la identidad personal, si recurrimos, una vez más, a la consideración del yo como fenómeno psico-*físico*.

33 KrV, A 362-3.
34 KrV, A 363.

V. Conclusión

Al comienzo de este trabajo, habíamos destacado que el marco conceptual que delimita la filosofía teórica kantiana permite deslindar una triple perspectiva desde la cual abordar el problema del yo; y que estos tres puntos de vista se articulan en la teoría, recogiendo algunos aspectos de las posiciones racionalistas y de las empiristas, y alejándose, a la vez, radicalmente de ellas.

El examen que hemos realizado, en el último parágrafo, de las críticas que Kant dirige contra la psicología racional parece, sin embargo, indicar que todo acceso al yo en sí está vedado, y que no es posible, por ende, integrar esta perspectiva dentro del cuadro general de la teoría.

Respecto de esta cuestión, hemos de destacar, por un lado, que si bien la idea del alma, como una sustancia simple con identidad personal, no ensancha nuestro conocimiento del yo en sí, ella es necesaria para el uso práctico de la razón.[35] Pero además, por otro lado, aun desde el punto de vista de la filosofía teórica kantiana —que es el que aquí nos interesa especialmente indagar— esta idea desempeña un papel fundamental en el contexto de la posición gnoseológica que Kant está proponiendo. Habíamos mencionado más arriba que la razón tiende, por su propia naturaleza, a ir más allá de los límites de la experiencia, dando origen a lo que Kant llama *ideas trascendentales*. La idea del alma, concebida como una sustancia simple con identidad personal, es una idea trascendental. No se trata, pues, simplemente de una concepción equivocada a la que ha llegado alguna teoría metafísica. Es la naturaleza misma de la razón la que nos lleva a auto-concebirnos de esta manera. Y esta idea del alma contribuye, de alguna manera, al conocimiento de nosotros mismos. Desde luego, esta contribución no significa que haya un objeto empíricamente dado que le corresponda. Y en la medida en que, para Kant, el objeto de conocimiento ha de ser siempre dado de esta manera, no hay, en rigor, conocimiento del yo en sí concebido como alma. Pero si bien esta idea no da lugar a un conocimiento en sentido estricto, ella orienta —al igual que las otras ideas trascendentales— la actividad del entendimiento. En efecto, este último reúne lo múltiple en el objeto por medio de conceptos; la razón, por su parte, reúne lo múltiple de los conceptos por medio de las ideas trascendentales. Ellas dirigen el entendimiento hacia una meta: una suerte de foco imaginario, que se encuentra fuera de los límites de la experiencia y que no da lugar por sí mismo a conocimiento alguno, pero que confiere a nuestros conocimientos la mayor unidad posible,

[35] KrV, A 365.

en cuanto permite que estos se organicen a la manera de un sistema.[36] La unidad sistemática, como idea, es solamente una unidad proyectada, por la cual el conocimiento que es propio del entendimiento deja de ser un mero agregado contingente.

En lo que concierne más particularmente a la idea de alma, dice Kant, que, de acuerdo con ella,

> [...] siguiendo la guía de la experiencia interna, conectaremos todos los fenómenos, acciones y receptividad de nuestra mente *como sí* ésta fuera una sustancia simple que existiera de manera constante (al menos durante la vida) con identidad personal; mientras que los estados de ella, de los cuales forman parte los [estados] del cuerpo sólo como condiciones externas, cambian continuamente (KrV, A 672/B 700; Caimi (2007): 709).

Vemos, pues, cómo las tres perspectivas para abordar el problema del yo, que hemos estado examinando, se integran en un cuadro coherente que presenta aspectos totalmente novedosos y que deja resonar, al mismo tiempo, algunas tesis que habían sido presentadas por otras teorías filosóficas.

La apercepción trascendental —sin duda, uno de los aspectos más originales de la propuesta kantiana— da cuenta de una nueva manera de decir *yo pienso*, en la que el yo, como condición última de toda objetivación, no puede ser él mismo objetivado. Desde esta perspectiva, yo no soy más que el punto en el cual se intersectan todas mis representaciones, sin que ese punto sea una representación más entre ellas. El yo del que soy aquí autoconsciente no es algo o alguien que piensa, sino que es la mera conciencia de que todas mis representaciones son necesariamente mías en cuanto están necesariamente reunidas. Esta forma originaria de autoconciencia es el fundamento último de todo conocimiento.

Pero si bien este yo trascendental no puede convertirse en un objeto para sí mismo, la teoría debería dejar abierta una vía de auto-objetivación: la fenoménica. El sentido interno nos deja aparecer ante nosotros mismos como fenómenos. En cuanto la forma pura del sentido interno es el tiempo, el yo fenoménico se aparece como un flujo de estados subjetivos en el que nada permanece. Esta falta de permanencia en el sentido interno tiene dos consecuencias. Por un lado, la experiencia interna depende de la externa, ya que sólo en el espacio encontramos un objeto permanente, dado a la percepción, respecto del cual mis estados internos pueden ordenarse como sucesivos. Y si esto es así, la conciencia de nuestra propia existencia depende de la conciencia de algo que no somos nosotros: el mundo exterior. No

[36] KrV, A 644/B 672 y ss.

es posible afirmar como indubitable nuestra propia existencia y, a la vez, poner en duda la existencia de los objetos en el espacio. Descartes ha sido refutado. Pero por otro lado, la ausencia de permanencia en el sentido interno tiene una segunda consecuencia: el esquema de permanencia es condición de posibilidad de la aplicación de la categoría de sustancia. Si nada permanece en el sentido interno, el yo fenoménico no puede ser un objeto sustancial; con lo cual, resulta difícil seguir considerándolo como un objeto en sentido estricto. Hemos visto que algunas reflexiones, datadas en una fecha cercana a la segunda edición de la KrV, sugieren la idea de que la autoconciencia empírica es relacional. La conciencia de nosotros mismos no sólo depende de la conciencia del mundo exterior, sino que también supone la conciencia de que somos parte de él. La apercepción empírica es una forma de autoconciencia encarnada. Y desde este lugar, i. e. desde la conciencia de que somos, para nosotros mismos, fenómenos psico-físicos, pueden tal vez superarse los problemas que surgen cuando intentamos auto-objetivarnos solamente a través del sentido interno.

Por último, la teoría —inspirada en la pregunta por la posibilidad de la metafísica— toma en consideración la posibilidad de conocer nuestra alma, como una sustancia pensante, que tiene una naturaleza diferente de la que posee la materia y que perdura como una persona idéntica. Esta idea tiene su origen en razonamientos dialécticos que confunden ciertas características de la apercepción trascendental con el conocimiento metafísico de lo que el yo es en sí mismo. Pero este conocimiento no es posible. Sólo la sensibilidad nos pone en contacto inmediato con el objeto. Nada podemos saber de aquello que está más allá de los límites de la experiencia. Sin embargo, la idea de alma cumple una función. Ella contribuye a la unidad sistemática del conocimiento de nosotros mismos en cuanto dirige la actividad del entendimiento hacia un foco imaginario que orienta sus operaciones.

El problema del yo queda, pues, desde esta triple perspectiva, abordado de una manera totalmente novedosa, y con una complejidad sin precedentes. Al igual que lo que sucede con otros problemas que atraviesan la historia de la filosofía, la mirada kantiana sobre esta cuestión nos enfrenta al desafío de una revolución en el modo de pensar.

Bibliografía

Allison, H. (2015): *Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

Ameriks, K. (2000): *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Aquila, R. (1989): *Matter in Mind: a Study of Kant's Transcendental Deduction*. Bloomington: Indiana University Press.

CAIMI, M. (2014): *Kant's B Deduction*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

CARANTI, L. (2007): *Kant and the Scandal of Philosophy. The Kantian Critique of Cartesian Scepticism*. Toronto, Buffalo & Londres: University of Toronto Press.

CHIGNELL, A. (2010): «Causal Refutations of Idealism», *The Philosophical Quarterly*, vol. 60, N.° 140: 487-507.

DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, ed. por C. Adam & P.Tannery (reimpr.), París: Vrin, 1964-74, vol. VII.

DICKER, G. (2008): «Kant's Refutation of Idealism», *Noûs*, 42,1: 80-108.

— (2011): «Kant's Refutation of Idealism: A Reply to Chignell», *The Philosophical Quarterly*, vol. 61, N.° 242: 175-183.

JÁUREGUI, C. (2008): *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires: Prometeo.

KANT, I. (2007): *Crítica de la Razón Pura*, trad. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.

— *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlín, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Gotinga. Berlín 1900 ss.

KRAUS, K. (2020): *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation. The Nature of Inner Experience*: Cambridge University Press.

HUME, D. (1978): *A Treatise of Human Nature*, ed. by Selby-Bigge, 2nd. Ed., revised by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

LEQUAN, M. (2013): «El desafío de la crítica kantiana a la metafísica cartesiana en tanto que idealismo escéptico», *Signos filosóficos*, vol. XV, N.° 30: 9-43.

MELNICK, A. (2010): *Kant's Theory of the Self*. Nueva York, Londres: Routledge.

ORNELLAS, J. (2005): «La disolución kantiana del idealismo», *Dianoia*, vol. L, N.° 55: 95-117.

Kant y el escepticismo

Luis Eduardo Hoyos
Universidad Nacional de Colombia

Los tres momentos de discusión de Kant con el escepticismo pueden ser quizás los más ingeniosos de toda su filosofía teórica. El primero de ellos es la llamada «refutación al idealismo»; un argumento en contra de la idea de Descartes de que la existencia del mundo exterior puede ser puesta en *duda*. El segundo momento, y tal vez el más decisivo, está en la demostración que da Kant del carácter constitutivo de la experiencia que tiene la causalidad. Esta demostración ha de valer como argumento en contra del ataque escéptico de Hume a la idea de una presunta «conexión necesaria» entre causa y efecto para la articulación de la experiencia, o para el establecimiento de algún tipo de seguridad epistémica en relación con lo que él llamó «cuestiones de hecho». Para Kant, la demostración de que la causalidad es constitutiva, y no derivada, de la experiencia es equivalente a la demostración del carácter *a priori* de ella, es decir, de que cuando concebimos que los eventos en el mundo objetivo se siguen de causas, lo concebimos de manera universal y necesaria. El tercer momento es más bien una apropiación del método escéptico antiguo para el establecimiento de oposiciones (àntithetikè) de tesis metafísicas aparentemente irreductibles, con el propósito de mostrar que la única salida a ese tipo de conflictos racionales es lo que Kant denominó «idealismo trascendental»; la clave sistemática y metodológica de toda su filosofía. Una adecuada comprensión de la relación crítica de la filosofía teórica de Kant con el escepticismo filosófico debe dar cuenta de esos tres momentos.

I. Kant y el escepticismo metodológico cartesiano

Descartes no puede ser llamado un escéptico, sin más. Su aspiración es, antes bien, la de «conquistar» el escepticismo[1]. Esa con-

[1] Popkin 1979.

quista es llevada a cabo por él, no obstante, jugando hasta las últimas consecuencias el juego del escepticismo. Tal fue la ruta que lo llevó a sostener que la única certeza absoluta y segura es la que tenemos sobre nuestra mente y sus contenidos de representación ya que la relación que el yo que vivencia y piensa tiene con ellos es directa e inmediata y, por ello, evidente. Puesto que, en cambio, la relación que la mente tiene con el mundo exterior es siempre mediata, atravesada por sus representaciones, el valor epistémico de esta relación siempre será más o menos conjetural. Al punto que se puede poner en duda su existencia. Esa falta de seguridad en la existencia del mundo exterior trae consigo una inevitable desconfianza en que nuestro conocimiento de objetos se refiere a algo real. De ahí que pueda considerarse la duda metódica cartesiana como crucial para el planteamiento del problema del escepticismo.[2]

Contra esa forma de proceder Kant construye una argumentación que trueca por completo los términos de la búsqueda de la certeza cartesiana en cuanto muestra que lo que él llama el «sentido externo» es prioritario con respecto al «sentido interno». Según Kant, la conciencia que yo tengo de mi existencia está determinada en el tiempo. Pero toda determinación temporal debe suponer, a su vez, «algo *permanente* en la percepción.» (KrV, B275). Eso permanente tiene que estar por fuera del curso temporal de las representaciones en mi conciencia. Por tanto, la conciencia inmediata y cierta de mi existencia supone la existencia de un mundo externo.

El supuesto básico del argumento es que nuestras representaciones se suceden como en un flujo en nuestro sentido interno y que si pretendemos establecer una «determinación empírica» de ese flujo debemos referirlo a algo que no fluya, a algo permanente. La pregunta decisiva es si ese algo permanente está en nosotros como una representación, somos nosotros mismos, o es algo exterior al flujo de representaciones, es decir, algo situado en el espacio por fuera de nuestra mente. No puede ser una representación en nosotros porque las representaciones fluyen en el sentido interno, no podemos ser nosotros mismos porque la principal característica nuestra (la de ser sujetos pensantes o, mejor, conciencias unitarias y conectoras según funciones intelectuales) no se refiere a nada substancial, o sea, permanente, ya que ella misma es una característica formal. El «yo pienso», esa conciencia unitaria y unificadora, no tiene otro contenido que el de aquello que unifica: el conjunto de sus representaciones. Sin ese conjunto de representaciones a unificar por medio de funciones intelectuales ese «yo pienso» no sería nada. Por tanto, aquello permanente

2 Cfr. Stroud 1984.

que funge como punto de referencia para determinar el flujo de representaciones en el sentido interno debe estar fuera de nuestra mente: es el mundo exterior en el espacio, ni más ni menos. En palabras de Kant: «la determinación de mi existencia en el tiempo solo es posible por la existencia de cosas efectivamente reales, que percibo fuera de mí.» (KrV, B275-76).

Este argumento es un duro golpe al proyecto del escepticismo metodológico cartesiano, o a lo que Bernaard Williams llamó alguna vez el «proyecto de la investigación pura»[3], ya que le quita su base más indispensable al mostrar que la conciencia cierta e inmediata de mi propia existencia no es independiente de la conciencia cierta e inmediata de la existencia de cosas fuera de mí. El argumento es muy ingenioso y muy elegante porque muestra que para aceptar la premisa de la que parte Descartes después de haber movilizado el andamiaje de la duda; a saber: que puedo determinar empíricamente mi existencia en el tiempo, debo reconocer como supuesto necesario lo que Descartes pone en duda: la existencia del mundo externo, o mejor, la existencia de cosas permanentes en el espacio que no están, ni pueden estar, dentro del flujo temporal de la conciencia empírica de mí mismo.

Falta, por supuesto, saber si es aceptable la identificación que hace Kant entre la conciencia cierta e inmediata de la propia existencia y lo que él llama la determinación de esa conciencia en el tiempo. Para empezar, dista de ser claro lo que tal determinación significa exactamente. Podría pensarse que cualquier determinación temporal se debe establecer como la ubicación en una línea histórica sucesiva, es decir, que determinar temporalmente algo signifique situarlo como anterior a, posterior a, o simultáneo con; en una palabra: fecharlo. La conciencia, empíricamente determinada, de mi propia existencia, no sería una excepción a esa regla.

Un cartesiano podría todavía negar dicha identificación. Pues podría contra argumentar sosteniendo que la constatación evidente y directa de la propia existencia no tiene la pretensión de determinar nada en el tiempo en ese sentido, sino de afirmar algo que es siempre cierto en el presente que se afirma. No es otra cosa lo que significa la respuesta a la pregunta que se hace Descartes en la Segunda Meditación cuando se refiere a lo que podría llamarse la vigencia (o caducidad) de la certidumbre del cogito: «Yo soy, yo existo; es cierto. Pero *¿cuánto tiempo*? Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara

[3] Williams 1978.

por completo de ser».[4] Esto puede entenderse en el sentido de que la afirmación autoevidente de la propia existencia basada en la conciencia inmediata que tengo de ella no es determinada temporalmente.

Así y todo, semejante indeterminación temporal tendría un costo: su pobreza. Con la constatación consciente y presente de mi existencia afirmo, ciertamente, algo absolutamente indudable. Y eso parece muy grandioso pero es en realidad muy poca cosa. Al decir «pienso, luego existo», enuncio en realidad una tautología. Es decir, no estoy afirmando otra cosa que «pienso, *es decir*, existo». La afirmación de existencia está incluida analíticamente en la constatación «pienso» y la proposición cartesiana solamente la hace explicita.[5]

Por supuesto que dicha reducción de la afirmación absolutamente cierta de la existencia a partir de la conciencia de sí a una mera trivialidad no puede desconocer el hecho de que la certeza cartesiana del *cogito* afirma directa y vivencialmente la existencia, lo cual no es tan poca cosa como sostener que ella es cierta por ser analítica. Sin embargo, también es cierto que de dicha afirmación no se deriva nada específico sobre el yo. Se podrá ser consciente gracias a ella de *que soy*, pero no de *qué soy*. Mucho menos podría derivar de ella algún conocimiento mínimamente determinado de lo que soy.

Esa indeterminación y pobreza de la constatación consciente de mi propia existencia no parecen, en realidad, ser de mucha utilidad para socavar la creencia en un mundo exterior. Para poder socavar esa creencia, la conciencia sobre la propia existencia tendría que competir, por así decir, con la certidumbre (o incertidumbre) acerca del mundo exterior en un terreno más determinado. De ahí que Kant haga depender el problema cartesiano de la conciencia sobre la propia existencia del hecho de que los contenidos de representación en la mente se dan siempre en un flujo temporal interno. Pues es ese hecho el que le da más cuerpo, contextura y contenido a la conciencia de sí. Ella se torna con eso «conciencia empírica de sí». Su propósito es mostrar que ese flujo no puede ser determinado como tal, es decir, como flujo, si no hay algo exterior a él que no fluye. Como las orillas estables de un río inquieto, como el lecho por el que rueda su corriente.

Si se la analiza con alguna circunspección, toda esta historia produce el efecto deseado solo si se reconoce el presupuesto de una oposición entre lo interno (las representaciones) y lo externo (los objetos en el espacio). Y esto vale tanto para el juego cartesiano mismo

[4] Descartes, AT. VII, 27 / Díaz (2009): 87 (Cursiva añadida).

[5] Véase al respecto la interpretación *sui generis* que ofrece Kant de que la proposición «yo existo» esté contenida en la proposición «yo pienso» en una nota al pie en KrV B 422-423.

como para el antídoto kantiano. En el primer caso porque aunque el ámbito de la representación mental y el de los cuerpos son concebidos como referidos uno al otro, cada uno de ellos es pensado como auto-contenido y realmente independiente del otro. En el segundo caso, porque a la heterogeneidad entre ambos ámbitos se le suma la característica de que el uno (el interno) es temporal y el otro (el externo) es espacial. De esa heterogeneidad estructural deriva la clave de la argumentación kantiana: si el flujo representacional es temporal y lo temporal no puede ser determinado sin algo permanente que no fluye, entonces eso permanente no puede ser representación en el sentido interno, sino que debe ser algo distinto. Y eso distinto no puede ser más que las «cosas fuera de mí» que están situadas en el espacio. No hay otra opción.[6] Por tal razón tendría sentido observar que sin ese presupuesto de la dualidad irreductible de lo interno (mundo mental y representacional) y lo externo (mundo corporal y en última instancia físico), no tendría por qué presentarse el problema cartesiano de la existencia dudosa del mundo exterior, ni, por tanto, tendría mucho significado la solución planteada por Kant.

II. Kant y Hume en torno a la causalidad

Kant dice en un famoso pasaje de los *Prolegómenos* que la lectura de Hume fue lo primero que lo sacó de su sueño dogmático.[7] Por la importancia que le da al asunto no sería exagerado decir, más bien, que no volvió a dormir tranquilo después de haber leído a Hume y hasta que no consiguió refutarlo. Pero, ¿en qué consistió el sueño dogmático en el que al parecer se encontraba tan plácidamente Kant? Si lo que saca a Kant del sueño dogmático es la convicción de Hume de que la causalidad no depende de la razón, es decir, no es un asunto meramente lógico, entonces podemos reconocer que el cómodo lecho del dogmatismo filosófico en el que dormía Kant no era otro que la concepción de la inferencia causal como inferencia racional.[8]

Kant cree que la identificación de la inferencia causal con la inferencia racional (*ratio, seu causa*, en una versión rotunda como la de Spinoza) es, ciertamente, la responsable de buena parte de los excesos del racionalismo. Por eso para él la inferencia causal ha de tener un lugar en el ámbito del conocimiento empírico y no tanto en el de las pretensiones explicativas de la razón por fuera de, o con independencia de, una experiencia posible. No obstante, Kant sostiene que

6 Cfr. Hoyos 1995: 218 ss.

7 AA. 04: 259 /Caimi (1984): 16

8 Sobre una dificultad, en realidad solo aparente, de interpretación en este punto véase Guyer 2008: 72.

la relación entre el procedimiento inferencial causal y la experiencia no es de dependencia, sino que, antes bien, ese procedimiento hace posible la experiencia misma y es el fundamento de ella. La experiencia depende del procedimiento inferencial causal y no al revés. Si no fuera así, la proposición «todo evento se sigue según una causa», que es la que expresa dicho procedimiento, no estaría dotada de necesidad y universalidad.

La pregunta que hay que hacerse de inmediato es: ¿por qué es tan esencial que esa proposición esté revestida de universalidad y necesidad? Solo una respuesta convincente a esa pregunta puede tenerse como genuina respuesta a Hume.

Lo primero que hay que anotar es que Hume no duda de la indispensabilidad de la relación causal para la experiencia. Su problema es el de la «conexión necesaria». En otras palabras: él cree que puede reconocerse esa indispensabilidad sin tener que aceptarse al mismo tiempo el carácter lógico o racional de la conexión entre un efecto y su causa. El hecho de que esa conexión tenga un origen empírico es perfectamente compatible, para él, con esa indispensabilidad.

Valiéndose de una ilustración muy llamativa, Hume deja claro su punto de vista. Se trata del famoso ejemplo del recadero en el *Treatise*[9]: una persona está en su estudio concentrada escribiendo. Suele levantar de vez en cuando la vista de su escritorio y lo que ingresa a su campo de percepción actual es la impresión de la puerta de su estudio que tiene enfrente. Esa persona puede girar, por supuesto, su cabeza y hacer que entren, por así decir, otras impresiones en su ámbito sensorial y perceptual presente. Amplía con ello, por así decir, el espectro de datos sensoriales aunque esa ampliación no signifique que a cada momento observacional puntual corresponda una impresión. Cada uno de estos momentos observacionales y sus correspondientes impresiones está separado y es diferente de los otros. De la continuidad del tránsito de una a otra impresión no tenemos, a su vez, una impresión, sino que, según Hume, la fingimos, la creamos, a partir del paso insensible y sin grandes traumatismos de la una a la otra.

En una de esas, resulta que la persona que está en su estudio concentrada en sus papeles sobre el escritorio levanta, como suele hacerlo, su mirada hacia la puerta del recinto y ve parado frente a él a un recadero con una carta que le envían de muy lejos. El observador se pregunta cómo pudo haber «aparecido» así el recadero dentro de la habitación. Si su experiencia consistiera única y exclusivamente en los contenidos sensoriales que ingresan en cada momento puntual del campo observacional, tendría que decir que el recadero apareció de

9 Cfr. *Treatise*: 196 ss./ Duque (1977): T. 1, 330 ss.

repente. Y pudo ingresar a su campo perceptual de cualquier manera. Pero así no funciona la experiencia de nadie.

Varios supuestos no expresamente presentes en la percepción actual del recadero parado bajo el dintel de la puerta que hace unos instantes estaba vacío parecen formar parte de esta experiencia. Por ejemplo, el supuesto de que para llegar al estudio, situado en el segundo piso, tuvo que ascender por la escalera, que la escalera (que no está en el campo perceptivo del observador en este momento) está y permanece ahí, que antes de llegar a la casa tuvo que atravesar calles y seguramente campos y para eso tuvo que relacionarse con cosas (vehículos, por ejemplo) que sirvieron para la ejecución de la acción. Si la carta viene de otro continente, también es igualmente indispensable el supuesto de algo que posibilita su tránsito físico, real, a través de un medio físico y real (el mar, por ejemplo, y un barco; en nuestra época, un avión y su capacidad de superar la gravedad, etc.). Todos estos son supuestos implícitos en la experiencia observacional momentánea del recadero en la puerta del estudio. A menos que creamos que su aparición ahí fue resultado de la magia o de un milagro.

Kant comparte con Hume la idea de que en cualquier experiencia perceptiva como la descrita en el ejemplo del recadero hay unos supuestos implícitos. No obstante, piensa, a diferencia de este último, que algunos de estos supuestos son necesarios y han de ser reconocidos como prioritarios y previos a toda experiencia en general por dos razones principales interrelacionadas entre sí: la primera, porque si no, no podríamos establecer una distinción segura entre lo que pertenece al campo meramente subjetivo en el que se hallan todos nuestros contenidos de representación y el ámbito objetivo. De esos supuestos necesarios y previos a toda experiencia el principal es la relación causal, que se refiere a la regularidad en los sucesos y que es el que permite distinguir cuándo un suceso es efectivamente un suceso en el ámbito de los objetos, y cuándo este suceso se refiere a una mera serie de representaciones en el tiempo, sin ninguna «ordenación» objetiva.

La segunda razón por la que los supuestos implícitos de la experiencia perceptual han de tenerse por necesarios y estructurales de dicha experiencia es que ella no consiste simplemente en las percepciones puntuales aisladas, distintas y separadas, que presuntamente tenemos cada vez que tiene lugar una observación, sino más bien en el enlace de las percepciones. Percepción aislada no es experiencia. O mejor: las percepciones no se dan como unidades aisladas y discretas, sin ningún tipo de interpretación[10], sino que se hallan en relación con otras percepciones. Esta idea opera como supuesto de la concepción

10 Cfr. Allison 2008: 110 s.

kantiana de la experiencia y es la que le permite afirmar que «la experiencia es posible solo mediante una representación de la conexión necesaria de las percepciones» (KrV, A 176/B 218-19). Esa conexión es necesaria porque se establece según reglas. Es decir, no se trata de cualquier interpretación.

Para hacer comprensible su punto de vista, Kant propone su propio ejemplo. Se trata de la célebre ilustración de la diferencia que ha de haber entre la percepción, o enlace de percepciones, que tenemos de un objeto estático y la percepción, o enlace de percepciones, que tenemos de un suceso dinámico.[11] Como ejemplo de lo primero podemos tomar una casa. Para tener una percepción de la casa podría empezar por el techo, después ir a las ventanas de la parte superior, luego a las de la parte inferior y finalmente a la puerta. O podría empezar por la puerta, pasar a las ventanas de la planta baja, después a las de la planta superior, para terminar en el techo. Aunque el conjunto de percepciones enlazadas que constituye la experiencia perceptiva de la casa se da en una serie temporal, a él le es indiferente el orden temporal de esas percepciones, por cuanto el objeto mismo está quieto.

En la percepción, o conjunto de percepciones enlazadas, de un suceso, la situación es, en cambio, enteramente distinta. Tómese el caso de la percepción de una barca que viaja río abajo. En ese conjunto perceptivo, sucesivo, no solamente será fundamental el orden determinado en el tiempo (qué viene primero y qué viene después), sino también la *irreversibilidad* de los diferentes momentos en él. No dará igual empezar por un punto A, en la parte alta del río, para ir al punto B, más abajo, o hacerlo al revés, si de lo que se trata es de la percepción de un suceso. Lo que indica que el enlace de percepciones en el tiempo se refiere efectivamente a un suceso que tiene lugar de manera objetiva (es decir, independientemente de la serie temporal en la que se presenta en mí cualquier encadenamiento de percepciones) es el hecho de que se pueda establecer de manera determinada que hay un punto (A) anterior y otro posterior (B) y, sobre todo, que ese determinado ordenamiento temporal sea irreversible. Eso es lo que hace, según Kant, que tengamos aquí la experiencia objetiva de un suceso. Ahora bien, dicha experiencia es solo posible gracias a una regla del ordenamiento sucesivo. Esa regla es la causalidad. La causalidad podría ser llamada, así, «regla del ordenamiento sucesivo irreversible objetivo».

La irreversibilidad es indicador de necesidad, o sea, de no arbitrariedad en el orden sucesivo. Por eso es al mismo tiempo indicador de objetividad. De manera que es la mutua dependencia de necesidad y

11 Cfr. KrV, A 189 ss./B 235 ss.

objetividad lo único que puede servir para establecer una demarcación definitiva entre lo subjetivo y lo objetivo. Esa falta de demarcación era la que no dejaba dormir a Kant en paz después de su lectura de Hume.

Schopenhauer sostuvo que la identificación de la irreversibilidad en la secuencia temporal con el carácter objetivo de la causalidad podría llevar a creer que cualquier secuencia temporal irreversible, como por ejemplo la del día y la noche, constituye una conexión causal. O de lo contrario no sería una secuencia objetiva. Lo cual es abiertamente contrario a cualquier experiencia.[12] Esta objeción ha sido planteada repetidas veces y debe ser tenida como un importante llamado de atención contra el excesivo «regularismo» kantiano.[13] No obstante, es importante advertir que Kant no sostiene que toda secuencia irreversible indica por ello una conexión causal, sino que la conexión causal sin duda lo es. Lo cual deja aun sin responder a la pregunta de qué sería lo específico de la secuencia causal. Parece evidente que en el punto se tendría que atender al aspecto de la efectividad o eficacia de las causas. El vínculo causal no solo es un vínculo regular e irreversible sino uno en el que lo que funge como causa produce o efectúa un cambio en la realidad material que llamamos por eso efecto. Esa eficacia es la que permite determinar no solo que un evento *siga* a otro en una sucesión objetiva, sino que además *surja* de otro o por la intervención de otro. El mismo Schopenhauer lo pone bien cuando dice que el vínculo causal no se caracteriza solamente porque algo sigue (folgt) a algo necesariamente, sino porque además de algo (la causa) resulte (erfolgt) un cambio.[14]

De cualquier manera, la concepción de la experiencia como enlace (necesario) de percepciones es el supuesto básico sin el cual no funciona la crítica de Kant a Hume. Se puede preguntar, por supuesto: ¿y si no se acepta ese supuesto? Esta fue, poco más o menos, la sugerencia que ya algunos escépticos en la misma época de la recepción de la filosofía crítica formularon.[15] La respuesta de Kant es: tiene que aceptarse. Pero tratándose de un supuesto (que puede ser entendido como una hipótesis) podría aún contra argumentarse que él debería ser tan inestable como cualquier hipótesis. A lo que el filósofo trascendental no puede menos aquí que proponer la fórmula de la argumentación trascendental. Esta «no muestra que el concepto dado (p. ej. de lo que acontece) conduzca directamente a otro concepto (al de una causa); pues tal tránsito sería un salto que no se podría justificar;

12 Schopenhauer 1986: 111.

13 Sobre las objeciones, especialmente de Lovejoy y Strawson, al «argumento de la irreversibilidad» puede verse Guyer 2008: 107; 111.

14 Schopenhauer 1986: 110; 113 ss.

15 Me refiero principalmente a Schulze y a Maimon. Cfr. Hoyos 2001.

sino que muestra que la experiencia misma, y por tanto el objeto de la experiencia, sería imposible sin tal conexión» (KrV, A 783/B 811).

En el mismo orden de ideas, Kant sostiene que la prueba de un *principio* como el de la causalidad, a diferencia de la demostración de un *teorema* geométrico, se rige por una propiedad muy peculiar; a saber: «que ella misma (la prueba) hace posible, ante todo, el fundamento de su demostración, a saber, la experiencia, y siempre debe ser presupuesta en ésta» (KrV, A 737/B 765).

Kant piensa que no contamos en filosofía más que con este expediente demostrativo. El asunto es que al sostener que la experiencia funge como fundamento de la prueba de la conexión causal porque esta última la hace posible, no se ha demostrado aún que la haga posible como enlace necesario de percepciones. Que la causalidad sea un supuesto indispensable de la experiencia y que gracias a ella esta última deba ser concebida como un enlace de percepciones no es prueba aún de que ese enlace comporte la característica lógica de la necesidad.

III. El método escéptico antiguo y el método del idealismo trascendental

1. El criterio de la verdad

Que Kant tenía algún conocimiento de los argumentos del escepticismo antiguo y era consciente del serio desafío que representaban para la teoría del conocimiento es algo que queda evidenciado en la forma como presenta su concepto de verdad en la Introducción a la Lógica Trascendental. En la sección III de dicha Introducción, cuando se ocupa de la distinción de la lógica llamada por él general en analítica y dialéctica, hace una referencia a la *Diallele*, que es el tropo de la circularidad viciosa con el que los escépticos antiguos pretendían poner en apuros a los lógicos de la antigüedad (principalmente a los estoicos) en relación con el criterio de la verdad.[16]

Según el escepticismo antiguo, para resolver el problema de la verdad es necesario resolver primero el problema del criterio de la verdad. Pero esto supone, a su vez, tener un criterio ya admitido para poder solucionar este último problema, de otra forma no podríamos resolverlo. Lo cual nos llevaría o bien a un regreso infinito (con qué criterio admitimos el criterio que permite establecer qué es verdadero y qué no) o bien a un círculo vicioso: «para que la disputa surgida en torno al criterio quede dilucidada, es preciso que tengamos un criterio

[16] Crf. KrV, A 57 ss./ B 82 ss.

que ya esté admitido, por medio del cual podamos dilucidarla» (EP, II, 20 ss).

Para Kant, esta dificultad no concierne a lo que él llama «definición nominal» (Namenerklärung) de la verdad, sino que la da por supuesta. De acuerdo con esta definición, la verdad «es la concordancia del conocimiento con su objeto» (KrV, A 57/B 82). El problema de un criterio universal y seguro de la verdad no parece poder ser resuelto en el ámbito de la lógica formal o general, ya que para establecer la verdad de un determinado conocimiento es necesario considerar el contenido de ese conocimiento («la referencia a su objeto» (KrV, A 58/B 83)) y eso implica tener por insuficiente la característica universal de la verdad. Por eso esa característica solo puede ser necesaria y no suficiente. En otras palabras, desde un punto de vista meramente lógico-formal no es posible ofrecer un indicador de la verdad que sea universal, y a la vez necesario y suficiente. Podemos afirmar, entonces, que la universalidad es internamente compatible con la necesidad, pero no con la suficiencia. Para cumplir con el requisito de la suficiencia hay que tener en cuenta el contenido objetivo de los juicios, o conocimientos por cuya verdad se indaga. Pero al hacer eso, tenemos que abandonar inmediatamente la pretensión de universalidad. Por eso es que Kant considera que el criterio universal de la verdad aportado por la lógica formal es «condición negativa» (o *sine qua non*) de ella, pero no suficiente. Para poder brindar un criterio que, además, sea suficiente, tenemos que considerar las condiciones de la referencia a objetos de los conocimientos.

Se podría esperar aquí una teoría empirista de la referencia de nuestros conocimientos, algo así como un verificacionismo del contenido sensible y empírico. Pero, como es sabido, lo que Kant propone es una teoría extremadamente compleja de la referencia objetiva de un conocimiento. Esa teoría se propone mostrar que las condiciones intelectuales del pensamiento de un objeto, que están constituidas por estructuras lógicas *a priori*, tienen una referencia objetiva en cuanto, por un lado, se someten a la condición de que a la subjetividad le sean dados «objetos en la intuición a los cuales» dicho conocimiento puro *a priori* «pueda aplicarse» (KrV, A 62/B87), y por el otro, determinan lo que pueda ser llamado un objeto por cuanto dichas estructuras están en una relación de dependencia mutua con la unidad de la conciencia. A esa sofisticada teoría la llama Kant, como se sabe, «Analítica Trascendental» y dice de ella que constituye lo que podría denominarse una «lógica de la verdad». Como teoría de la referencia objetiva de las representaciones (subjetivas) la «lógica de la verdad» contiene dos partes: la que concierne a las condiciones de aplicación a la intuición sensible (a la cual son dados los objetos en cuanto fenómenos) y la que se ocupa de la dependencia de las condiciones de la identificación

intelectual de objetos a una unidad continua de la conciencia, presente como tal unidad a través de toda la diversidad de sus representaciones. Kant tiene el convencimiento de que el problema escéptico del criterio y condiciones de la verdad se resuelve si lo sacamos de la lógica formal y lo metemos en una suerte de «lógica objetiva» que explique la referencia de las estructuras intelectuales del pensamiento de objetos a condiciones de la presentación de estos en la intuición. Una cosa es que un objeto se nos dé y otra cosa es que establezcamos una determinación intelectual de lo que ese objeto sea. Aunque se trate de cosas distintas, solo por la conjunción de ambas es que podríamos hablar en general de verdad y de objetividad.

2. **La antinomia**

Es, sin embargo, en la Dialéctica Trascendental, y más específicamente en el capítulo de las antinomias en donde queda claro que Kant comprendió en qué consistía el desafío del escepticismo dialéctico tal como fue expuesto en la antigüedad.

En el capítulo de las antinomias de la razón pura, Kant elogia la utilidad del método escéptico para la limpieza catártica, o purgante, de algunos de los delirios del dogmatismo.[17]

En su conocido informe sobre los procedimientos y escuelas escépticas, Sexto Empírico se había ya servido de la metáfora del medicamento purgativo. Lo hizo, no obstante, para referirse al modo conjetural y no asertivo que deben tener las formas de expresión escéptica. El escéptico, de acuerdo con ello, no debe afirmar o negar obcecadamente ni con pretensiones absolutas de verdad, pues si lo hiciera, le ocurriría como a aquellos purgativos que «no solo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores» (EP, I, 206. Cfr. EP, II,188). Lo que con esto quiere decir Sexto Empírico es que si el escéptico afirmara o negara de modo obcecado y firme, esto es, dogmático, incurriría en una suerte de contradicción en los términos, ya que él cree que hay asuntos con respecto a los cuales no parece posible afirmar o negar algo absolutamente y con plena seguridad. Por tanto, respecto de esos asuntos solo es admisible un modo de expresión conjetural. Solo en cuanto aboga por una forma de expresión conjetural puede el escepticismo ser tenido como un purgante, o catártico, que limpia el organismo de impurezas sin expulsarse a sí mismo con ellas.

La pregunta que inmediatamente surge es, por supuesto: ¿y cuáles son esos asuntos? La respuesta a esa pregunta no es nada más, pero

[17] Cfr. KrV, A 486/B514.

tampoco nada menos, que la clave de todo el proyecto escéptico: esos asuntos son los que se refieren a una realidad más allá de lo que es manifiesto.

Como nos tenemos que atener a lo que es manifiesto (phainoménon), y lo que es manifiesto es variable, relativo y contingente, el modo de expresión acorde a él no puede ser ni obcecadamente afirmativo ni negativo; debe ser conjetural. Esto es perfectamente consistente con la idea de que podemos pronunciarnos respecto de lo que es manifiesto, pero de ninguna manera respecto de lo que no lo es (nouménon) y se supone que subyace a esto manifiesto. Nuestra forma de pronunciarnos sobre lo manifiesto no puede ser, por su parte, taxativa y firme como la de los que pretenden decir de una vez por todas en qué consiste la naturaleza de las cosas no manifiestas o, si se prefiere, en sí.

Aunque las alusiones de Kant al método escéptico suelen ser muy positivas, no puede decirse lo mismo de sus apreciaciones del escepticismo mismo:

> [L]a dialéctica trascendental no favorece en modo alguno al escepticismo, aunque sí al método escéptico, que puede enseñar en ella un ejemplo de su gran utilidad, cuando se permite que se enfrenten unos a otros con la máxima libertad los argumentos de la razón, los cuales siempre suministrarán algo provechoso y que sirva para la corrección de nuestros juicios, aunque no sea finalmente aquello que se buscaba (KrV, A 507/B 535).

En otro pasaje, esta vez de la Doctrina del Método, que lleva el diciente título: «De la imposibilidad de un apaciguamiento escéptico de la razón que se halla en desacuerdo consigo misma», Kant vuelve a referirse en términos positivos al método escéptico, sobre todo por la forma como sabe enfilar su artillería argumentativa contra los excesos del dogmatismo, pero no por los resultados a los que el escéptico llega con ese método. El escéptico que Kant tiene en mente en esta interesante sección de la «Disciplina» de la razón es Hume: «Así —dice— el procedimiento escéptico no es *satisfactorio* en sí para las cuestiones de la razón, pero sí es un ejercicio *preparatorio* (vorübend) para despertar la cautela de ella y para indicar medios diligentes que la pueden asegurar en sus posesiones legítimas» (KrV, A 769/B 797).

Se podría pensar correctamente que esta separación del «método escéptico» respecto del «escepticismo» concuerda con la idea de Kant de que lo propio de su filosofía es su carácter «crítico». Como la crítica se ejerce en contra del dogmatismo racionalista y sus pretensiones de conocer basado solo en la argumentación racional *a priori* y sin tener en cuenta la referencia de sus conceptos y razonamientos a una experiencia posible, parece obvia su afinidad con el escepticismo, tanto clásico como moderno. Como quien dijera: el enemigo de tu

enemigo es tu amigo. Pero así no se dan aquí las cosas y preguntarse por qué ese no es el caso no es una pregunta ociosa ni de obvia contestación.

No es obvio que se pueda separar escepticismo de método escéptico. Y si eso no es obvio, tampoco lo es que Kant no sea un escéptico al adoptar el método escéptico solo porque se llame crítico.

Según Sexto Empírico el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos (phainoménon) y en las cosas como son pensadas (nouménon), según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia (EP, I, 8).

Por fenómenos, o cosas manifiestas, entiende Sexto Empírico las «cosas sensibles» (tà aisthetá), que son las que se han de oponer, en concordancia con los tropos, o bien a otras cosas sensibles, o bien a las «cosas inteligibles» (tà noetá). También, claro, la capacidad para establecer antítesis se puede orientar al enfrentamiento de cosas inteligibles.[18]

Lo primero que hay que notar es que todos los tropos, o argumentos escépticos, dependen estructuralmente de la definición citada por Sexto. Esto es más fácil de ver en el caso de los 10 tropos que en el de los famosos 5 tropos de Agripa.[19] Tómese, por ejemplo, cualquiera de los llamados 10 tropos, que se refieren casi todos ellos a lo que podría llamarse «relatividad perceptual», y se verá esa dependencia estructural. Un observador cualquiera O percibe la cosa C de una determinada manera, de acuerdo con su punto de vista y sus condiciones subjetivas de observación; mientras que otro observador P la percibe de otra manera. El escéptico utiliza aquí «su capacidad de establecer antítesis» para mostrar que, desde la perspectiva fenoménica, concordante con lo que es manifiesto de manera sensible a cada cual, no hay forma de dirimir la disputa. En este caso, se trata de una antítesis en el campo meramente fenoménico: el punto de vista de O sobre lo manifiesto a él, se opone en ocasiones de modo irreductible al punto de vista de P sobre lo manifiesto a él.

El escepticismo antiguo es un modo penetrante de hacer filosofía no solo porque establece de esta manera la relatividad perceptual, sino porque muestra que lo que hace que surja una antítesis irreductible e insoluble a partir de esa relatividad es el hecho de que no es posible acceder a una realidad en sí o subyacente a lo manifiesto a cada cual

18 Cfr. EP, I, 9.

19 Cfr. EP, I, 14 y 15. Para una completa reconstrucción de ambos grupos de tropos véase Hankinson 1995: 155-192.

y que sería la piedra de toque unívoca y objetiva, común a todos los puntos de vista.

En el caso de los muy refinados 5 tropos de Agripa es menos evidente ver esta concordancia estructural con la definición citada del escepticismo. Así, mientras que el primero de esos tropos, llamado «a partir del desacuerdo» («según el cual nos damos cuenta de la insuperable divergencia de opiniones que surge en torno a la cuestión propuesta»)[20] parece ser una reformulación de la idea según la cual el escéptico tiene la habilidad de «establecer antítesis» (en las que se harían explícitos esos desacuerdos), no es evidente que los otros dependan o estén ligados a esta habilidad dialéctica para las antítesis. No obstante, puede reconocerse que si con respecto a algún problema o cuestión teórica no hay forma de escapar a la recurrencia al infinito, o es imposible abandonar el punto de vista relativo y circunstancial, o toca asumir sin demostración alguna hipótesis para validarlo, o, finalmente, la cuestión nos lleva a un círculo vicioso en la demostración, entonces ello implica que no parece haber acuerdo posible entre las partes que lo disputan. Y es por esa razón, justamente, que el asunto en cuestión ha de ser sometido al examen escéptico orientado por los tropos con el propósito principal de suspender el juicio.

En cualquier caso, parece ser esencial al método escéptico la constatación de que hay antítesis inevitables e insolubles. Estas pueden surgir en el ámbito puramente fenoménico (relatividad perceptual o de puntos de vista), en el nouménico (aseveraciones divergentes sobre lo real en sí, no manifiesto y presuntamente subyacente a lo manifiesto que no pueden ser validadas) y en la mezcla de ambos órdenes.

Si, dada la relatividad perceptual, es inevitable que surjan perspectivas divergentes sobre algo que suponemos es lo mismo, pero no puede ser validado como tal por escapar al ámbito fenoménico o referido a lo que es manifiesto, entonces el método escéptico no puede ser separado del escepticismo. En otras palabras: si en el ámbito de lo manifiesto no puede ser conjurada de ningún modo la relatividad perceptual, entonces el modo de expresión de nuestro conocimiento de las cosas tiene que ser conjetural. Si, por otra parte, y con miras a sortear esa dificultad, se admite entonces que para afirmar o negar con algún grado de seguridad epistémica se ha de abandonar el ámbito de lo que es manifiesto y se debe adoptar una consideración intelectual que permita decir algo sobre lo que subyace a lo que es manifiesto y variable, habría que reconocer que no se ve el modo como pueda ser validado algo que no está circunscrito al ámbito de lo manifiesto, o de lo que podríamos tener alguna experiencia. En cualquiera de los

[20] EP, I, 164; 165.

dos casos es una dificultad inherente a la forma de afirmar o negar obcecada y firme la que provoca el escepticismo, a la vez que provoca la aplicación del método escéptico.

Si el método escéptico es «tan provechoso» y útil en su forma de proceder para «la corrección de nuestros juicios» (KrV, A 507/B 535), como piensa Kant, es porque esa forma de proceder está animada por lo que podría llamarse la «circunstancia principal» del escepticismo. Esa circunstancia consiste en la imposibilidad de decidir con seguridad de cara a la relatividad perceptual, por un lado, y al conocimiento de lo que es en sí, o no manifiesto, por el otro.

La «circunstancia principal» del escepticismo en el ámbito fenoménico es resuelta de raíz por Kant mediante una compleja teoría de la experiencia objetiva que hace obsoleta la postulación de un realismo trascendental como piedra de toque de la objetividad y del acuerdo intersubjetivo. No pasa lo mismo cuando los conflictos dialécticos surgen de la interferencia entre un punto de vista fenoménico y uno nouménico en torno a asuntos que la razón no puede resolver, pero de los que tampoco puede prescindir.

Las antinomias de la razón son ejemplos paradigmáticos de ese tipo de conflictos. La confusión a la que llevan es característica de la «circunstancia principal» de la filosofía crítica que consiste en sostener que tales conflictos son necesarios a la razón. Sin embargo, las dos posibles salidas escépticas a esa circunstancia (la suspensión del juicio y la adopción de una forma de expresión conjetural, ni tética, ni antitética, sobre los asuntos en cuestión) están vedadas para Kant. La solución crítica que él da a los conflictos está orientada por la propuesta metodológica del idealismo trascendental.

El idealismo trascendental descansa en la tesis de que las condiciones de la experiencia dependen de la constitución del sujeto del conocimiento y se refieren únicamente a los objetos en cuanto fenómenos que aparecen a ese sujeto. Pero la filosofía de Kant se esfuerza al mismo tiempo por mostrar que esta tesis debe ser compatible con la necesidad de la razón de afirmar algo sobre algunos asuntos que no pueden entrar al ámbito de la experiencia fenoménica. Esos asuntos son principalmente tres: la inmortalidad del alma, la libertad y Dios. Kant, siguiendo la ruta escéptica, los sitúa en la esfera noumenal, o intelectual, o de lo no manifiesto o en sí, y defiende la tesis de que aún cuando no constituyan objetos del conocimiento sí encarnan ideas que pueden y tienen que ser pensadas por la razón. Él está convencido de que la distinción de los objetos en fenómenos y cosas en sí o noúmenos es la que permite pensar estos últimos sin contradicción y sin confrontación con la perspectiva fenoménica. La antítesis 'fenómeno' — 'cosa en sí' prueba, de este modo, ser aparente. El modelo más ejemplar de esta salida conciliadora a los conflictos antitéticos

de la razón es, sin duda, la solución a la Tercera Antinomia, o de la libertad.[21]

El método escéptico de las oposiciones nos permite, según Kant, concebir la libertad sin contradicción y sin divergir con todo aquello que podemos aseverar en el ámbito de una experiencia fenoménica y condicionada ya que la idea de la libertad descansa en el aspecto inteligible del ser humano que, en cuanto aspecto, coexiste con el aspecto sensible o empírico del mismo. Un pirrónico diría, por supuesto, que ese pensamiento de la libertad es de todas maneras una afirmación sobre lo no manifiesto. Y probablemente añadiría que un «dogma» es, en cualquier caso, «la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas» (EP, I, 13). Semejante dictamen recuerda aquel otro de Peter Strawson según el cual Kant no sostiene simplemente que no podemos conocer la realidad nouménica, sino que *hay* una realidad nouménica y no podemos conocerla[22]. Del modo como se asienta a ese «hay» depende la relación de Kant tanto con el escepticismo, como con el dogmatismo.

Bibliografía

ALLISON, Henry E. (2008): *Custom and Reason in Hume. A Kantian Reading of the First Book of the Treatise.* Oxford: Clarendon Press.

DESCARTES, René: *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de la objeciones y respuestas.* (Citado como AT VII). Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2009

GUYER, Paul. (2008): *Knowledge, Reason and Taste. Kant's Response to Hume.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

HANKINSON, R.J. (1995): *The Sceptics.* Londres & Nueva York: Routledge.

HOYOS, Luis Eduardo (1995): *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus.* Maguncia: Gardez

— (2001): *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII.* Bogotá: Siglo del Hombre.

HUME, David: *A Treatise of Human Nature.* (Citado como *Treatise*). Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press 1978.

— : *Tratado de la naturaleza humana.* Trad. y ed. de Félix Duque. Madrid: Editora Nacional 1977.

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft.* (Citado como KrV). Hamburgo: Felix Meiner 1956.

— *Crítica de la Razón Pura.* Trad. de Mario Caimi. México: FCE — UAM — UNAM 2009.

— : *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wis-*

[21] Cfr. KrV, A 532-558/B 560-586.

[22] Cfr. Strawson 1966: 38.

senschaft wird auftreten können. (Citado como AA 04). Berlín: Walter de Gruyter 1968.

— *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia.* Trad. de Mario Caimi. Buenos Aires: Charcas 1984.

POPKIN, Richard (1979): *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza.* Berkeley. University of California Press.

SCHOPENHAUER, Arthur (1986): *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* En: *Sämtliche Werke.* T. III. Ed. por Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrónicos.* (Citado como EP). Trad. de Antonio Gallego C. y Teresa Muñoz D. Madrid: Gredos 1993.

STRAWSON, Peter F. (1966): *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason.* Londres & Nueva York: Methuen.

STROUD, Barry (1984): *The Significance of Philosophical Scepticism.* Oxford: Clarendon Press.

WILLIAMS, Bernaard (1978): *Descartes: The Project of Pure Inquiry.* Londres & Nueva York: Routledge.

La «Dialéctica Trascendental»

Julia Muñoz Velasco
Universidad Nacional Autónoma de México

I. Introducción[1]

La «Dialéctica Trascendental» constituye dos quintas partes de toda la *Crítica de la Razón Pura.* Simplemente por su extensión, el reto al que se enfrenta el presente escrito es muy complejo. Con este desafío en mente, el objetivo es mostrar que el esfuerzo kantiano por exponer el conflicto de la razón consigo misma, también incurre en sus propias contradicciones. Por ello, se presentará una reconstrucción de la «Dialéctica trascendental» que explicite algunas de sus tensiones más importantes y cómo estas han sido abordadas por la bibliografía secundaria. Para alcanzar este propósito, se seguirá el mismo orden que Kant. Primero, se hablará de la introducción y el papel de la razón en la filosofía teórica para después abordar los tres tipos de error trascendental que se originan en las ideas de alma, mundo y Dios, así como de sus correspondientes dificultades interpretativas.

II. La razón y el propósito de la «Dialéctica Trascendental»

El «Prólogo» a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* comienza con la advertencia sobre el destino [*Schiksal*] de la razón en el que ésta se ve «agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana.»[2] Con base en esta descripción, pareciera que la razón está

[1] En la bibliografía están indicadas cuáles son las traducciones de Kant empleadas para este texto. En el caso de las citas correspondientes a la bibliografía secundaria, se ha optado por ofrecer una traducción propia.

[2] Avii

atrapada en el Hades junto a Tántalo, padeciendo un castigo similar al suyo: constantemente tiene sed y hambre, sin jamás poder saciarse.[3]

Aunque la preocupación por los límites de la razón es el eje central de todo el proyecto kantiano, será hasta la «Dialéctica trascendental» que encontraremos más información sobre cuáles son los elementos implicados en este peculiar destino.[4] Para ello, Kant da dos pasos fundamentales. Por un lado, ofrece una caracterización más precisa de la facultad de la razón pues «especialmente antes de la Dialéctica, él a veces usa [este término] en un sentido amplio que es intercambiable con el de 'entendimiento' (Verstand); y a veces lo usa en un sentido todavía más amplio que refiere a todos los elementos a priori de la cognición, incluyendo aquellos de la sensibilidad» (Rohlf, 2010: 195). Por otro lado, Kant presenta una nueva acepción del concepto de «Dialéctica» que rompe con los sentidos que le había conferido la tradición que le precedía,[5] al identificarla como la «lógica de la apariencia ilusoria» (A293/B349).

Sin embargo, esta caracterización de la «Dialéctica trascendental» como el lugar donde la filosofía crítica se ocupa de la apariencia ilusoria, no hace justicia a todos los temas que se tratan en este capítulo. Dicho así, parecería que se trata sólo de un trabajo dedicado a analizar las patologías de la razón cuyo objetivo es destruir las pretensiones de la metafísica dogmática.[6] Sin embargo, como varios autores ya han señalado, «sería un error considerar [a la dialéctica trascendental] como exclusivamente negativa» (Bird, 2006: 594).

En contra de esta reducción, han surgido diferentes lecturas que buscan resaltar el papel positivo que Kant le asigna aquí a la razón.[7] En consonancia con estas interpretaciones, se presentarán dos tensio-

[3] Homero, *Odisea* XI,582

[4] De ahí que Bird señale que «La Dialéctica está diseñada para finalmente cumplir con la promesa de los prefacios». Bird, 2006: 595

[5] Sobre este punto caben destacar los trabajos que tanto Pissis, 2012: 4-31, como Moledo (2014) han hecho para reconstruir cuál es la relación que Kant mantiene con diferentes elementos de la tradición en esta nueva caracterización de la «dialéctica» como una subdivisión de la lógica trascendental.

[6] Autores como Proops han sugerido también que la verdadera preocupación de Kant en la «Dialéctica Trascendental» no es la metafísica sino el dogmatismo, entendido como una estimación falsa sobre lo que podemos conocer, la cual implicaría ciertas pretensiones o actitudes infundadas. Proops, 2021: 5

[7] Así, por ejemplo, Pissis (2012) defenderá que la dialéctica trascendental no sólo es la «punta de lanza» [Speerspitze] que está a la base de la *Crítica de la Razón Pura* tanto histórica como sistemáticamente, también defiende que «sus lecciones tanto negativas como positivas están inseparablemente conectadas.» (2012: 2) Con un propósito similar cabe destacar el más reciente libro de Willascheck (2018) quien destaca con su lectura que no es que los errores de la razón sean casos excepcionales en los que caigan algunos 'metafísicos perdidos', sino

nes inherentes a la «Introducción» y a la primera parte de la «Dialéctica trascendental» que reflejen tanto los aspectos positivos como negativos de la crítica de Kant a la razón.

1. ¿Está la razón irremediablemente condenada al error?

Por la descripción del peculiar destino de la razón, parecería que esta facultad está condenada al error. Pero de ser así, ¿cuál sería el propósito de una dialéctica trascendental como lógica de la apariencia ilusoria? Kant inicia la «Dialéctica trascendental» explicando el sentido particular que dará al término de «apariencia ilusoria trascendental», distinguiéndolo claramente de otros conceptos afines como probabilidad,[8] fenómeno,[9] ilusión empírica o apariencia ilusoria lógica.[10] A grandes rasgos, podemos resumir estos contrastes de la siguiente manera. La probabilidad tiene fundamentos insuficientes, pero no son engañosos. A la apariencia ilusoria trascendental no le corresponde ningún fenómeno u objeto en la experiencia posible. Se distingue de la ilusión empírica porque esta surge de la imaginación, no de la razón; [11] y mientras que la apariencia ilusoria lógica se puede corregir una vez que nos hemos dado cuenta de ella, la apariencia ilusoria trascendental es «*natural* e inevitable» (A297/B354). Por todos estos rasgos, pareciera inevitable que los seres humanos caigamos en la apariencia ilusoria trascendental pero entonces, ¿para qué hacer el esfuerzo de escribir una «Dialéctica trascendental»?

Aquí conviene hacer dos aclaraciones sobre en qué sentido esta ilusión es *natural* a la razón. Primero que nada, Kant sostiene que hay principios inherentes a la razón que tienen el aspecto de ser principios objetivos, aunque en realidad sólo obedezcan a una necesidad subjetiva de buscar la sistematicidad tanto de nuestro conocimiento como de los objetos (A297/B353). La razón se engaña creyendo que

---

que es algo que surge de la naturaleza de la razón y que estos aspectos juegan un papel importante y positivo en nuestros procesos de pensamiento cotidianos.

8 A293/B349

9 A293/B349

10 A297/B353

11 A295/B352. En la *Antropología en sentido Pragmático*, Kant menciona ejemplos de ilusiones ópticas que pueden ayudar a ilustrar su concepción de una ilusión empírica. Uno de ellos es un dibujo realizado con tal perspectiva que «cuando se los mira largo tiempo, parece que andan». El otro ejemplo es el del Ayuntamiento de Ámsterdam donde una escalera pintada con una puerta medio abierta induce a todos a subir por ella. (Anth. AA 07:150) En ambos casos, la imaginación añade movimiento en el dibujo haciendo parecer que las figuras caminan o completando la expectativa de lo que podría haber detrás de una puerta medio abierta.

tiene acceso a esta sistematicidad. Sin embargo, este engaño no es suficiente para condenarnos al error. En realidad, esta tendencia subjetiva simplemente nos induce a caer en él. El error puede evitarse si no realizamos juicios basados en esta ilusión, incluso si esta ilusión no desaparece nunca.[12] Este punto nos conduce a una segunda aclaración. Al inicio del «Apéndice a la dialéctica trascendental» Kant sostendrá que la razón tiene una «propensión» [*Hang*] (A642/B670) natural que la lleva a querer ir más allá de sus propios límites. El identificarlo como una propensión[13] permite trazar una diferencia significativa con el término de «destino», pues no es que la razón esté condenada irremediablemente a equivocarse, sino que es una tendencia que tendrá elementos tanto negativos (inducirnos al error), como positivos. De tal forma que si bien la «Dialéctica trascendental» puede ser leída como una terapia filosófica[14] para lidiar con esta propensión, también incluirá algunos elementos positivos como veremos en el siguiente apartado.

2. El papel de la razón en el conocimiento

Como ya se señaló previamente, la «Dialéctica trascendental» no se reduce a una tarea negativa, sino que también proporciona información valiosa sobre las aportaciones que la razón hace al conocimiento. Sin embargo, este aspecto positivo tampoco estará exento de tensiones. Aquí destacaremos tan sólo la siguiente. Kant afirma que «todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de allí al entendimiento, y termina en la razón» (A299/B355). Esto contrasta claramente con la afirmación que podemos encontrar en la «Introducción» a la segunda edición cuando Kant sostiene «que hay dos troncos del conocimiento humano [...] a saber: *sensibilidad y entendimiento;* por el primero de ellos los objetos nos son *dados*, y por el segundo, son *pensados*» (B29). ¿Es necesaria la razón para el conocimiento? ¿Cuál es la relación de la razón con los objetos del conocimiento?

Esta segunda pregunta es la que nos permitirá identificar el lugar de la razón. Mientras que la sensibilidad y el entendimiento son facultades que determinan directamente a los objetos de la expe-

[12] Sobre la distinción entre la apariencia ilusoria trascendental y el error conviene revisar el libro de Grier (2001) que explica de manera muy minuciosa todos los elementos implicados en esta distinción.

[13] En este punto Pissis recupera la distinción que hace Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón,* entre *Hang* y *Anlage*, para entender en qué sentido es una propensión natural de la razón la que conduce a estos usos dialécticos. (Pissis, 2012: 32)

[14] Para saber más sobre la lectura que identifica a la filosofía de Kant en la «Dialéctica trascendental» con un tipo de terapia filosófica cfr. Bird, 2006: 599

riencia; la razón nunca puede referir directamente a los objetos sino únicamente a los juicios. El gran error que Kant busca explicitar en la «Dialéctica trascendental» es precisamente que la razón no puede determinar ni referir a objetos.[15] Esto le permite distinguir entre dos usos de la razón:

> En su uso lógico la razón busca *cogniciones* incondicionadas que puedan servir como las primeras premisas de una cadena de silogismos, [mientras que] en su uso real busca *objetos* incondicionados que pudieran condicionar los diferentes objetos que nos son dados en la experiencia» (Watkins, 2018: 1134).

Estas cogniciones incondicionadas recibirán el nombre de «ideas» y se caracterizan por ser conceptos propios de la razón, mismos que nunca pueden tener un objeto que les corresponda en la experiencia (A311/B367-8).

A través de las ideas,[16] la razón demanda la sistematicidad del conocimiento empírico adquirido a través de la cooperación entre sensibilidad y entendimiento, con la finalidad de que siempre busquemos alcanzar «la máxima unidad racional posible para nosotros» (A309/B365). Esto será posible gracias a que la razón tiene un principio que sostiene «que la serie de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos, o también del pensar de las cosas en general) se extiende hasta lo incondicionado» (A208/B365).

De tal forma que cuando la razón nos conduce a pensar que si se da lo condicionado debemos suponer lo incondicionado, ¿nos estamos refiriendo a objetos o a cogniciones? Si es esto último, podremos apreciar por qué la razón tiene un papel fundamental para el uso del entendimiento y para el conocimiento empírico en general. En cambio, si equivocadamente creemos que la razón puede darnos acceso a objetos incondicionados, tendremos los problemas que presentaremos en los siguientes apartados, mismos que corresponden a las ideas de

[15] «El error central es asumir que la razón tiene una relación directa con los objetos, y con ello inevitablemente designar [ciertos] objetos trascendentes.» (Bird, 2006: 599)

[16] Por motivos de extensión no se podrá abordar aquí otras tensiones inherentes a la concepción kantiana de las «ideas». Baste aquí mencionar dos de ellas. Primero, si bien Kant especifica que todas las ideas de la razón pueden reducirse a tres (alma, mundo y Dios) (A334/B391); en el «Apéndice» también identifica otras ideas como las de «fuerza fundamental» [*Grundkraft*] (A649/B677). Una segunda tensión alude al problema de si puede haber una deducción objetiva de las ideas pues mientras que en la «Dialéctica trascendental», Kant afirma que estos conceptos sólo tienen una validez subjetiva, en el «Apéndice» sostendrá que sí pueden tener una cierta validez objetiva. En el apartado VI se profundizará sobre esto último.

alma, el mundo y Dios con sus respectivos errores: los paralogismos, las antinomias y el ideal de la razón.[17]

III. La idea del alma y la discusión acerca del sujeto

El primer error trascendental surge de la ambición excesiva de la razón por determinar la «naturaleza de nuestro ser pensante» como una «doctrina trascendental del alma» (A345/B403). La pregunta que estará en el centro de esta sección será: ¿qué podemos saber de nosotros mismos en tanto objetos del pensamiento? ¿somos un alma, una 'cosa que piensa' «un ente pensante» (A342/B400) [*ein denkendes Wesen*]? Kant discutirá con los psicólogos racionalistas acerca de lo que puede afirmarse del sujeto partiendo únicamente del juicio «yo pienso». Él caracteriza a la psicología racional como «la doctrina pura del alma» (A348), en tanto que esta propuesta cree alcanzar la validez 'pura' de sus afirmaciones evitando cualquier contenido empírico. Sin embargo, la exposición de Kant no se conforma con mostrar el error de los psicólogos racionalistas, sino que su intención es llegar a su origen, es decir a aquella ilusión que genera el error. Esta ilusión consiste en derivar del juicio «yo pienso» la existencia del «yo pensante», identificando a este último con el alma.[18]

Ahora bien, esta sección recibe el nombre «De los paralogismos de la razón pura» por el peculiar tipo de error que cometen los psicólogos racionalistas. Un paralogismo, a grandes rasgos, puede entenderse como un silogismo por medio del cual realizamos una inferencia falsa. Un paralogismo lógico será aquel silogismo que sea falso por su forma, independientemente de su contenido; mientras que un paralogismo trascendental tendrá un «fundamento trascendental para inferir falsamente según la forma» (A341/B399). Los psicólogos racionalistas cometen este segundo tipo de paralogismo por la forma en la que utilizan la idea de alma para determinar algo sobre el 'yo' o sujeto que piensa.

Kant identifica cuatro concepciones del alma en tanto (a) substancia, (b) simple, (c) identidad numérica y como (d) algo existente que está en una relación con posibles objetos externos.[19] Los paralogismos que se derivan de esto surgen de las cuatro categorías: relación, cualidad, cantidad y modalidad, respectivamente. Como bien explica Tobias Rosefeldt, estos cuatro silogismos tienen la forma de un silogismo *modus barbara*, donde la premisa mayor es «Todo M es P», la

[17] A340/B398

[18] Para conocer más sobre quiénes son los interlocutores de Kant en esta sección, sugerimos consultar Proops, 2021: 59-89

[19] A345/B403

premisa menor «Todo S es M» y la conclusión «Todo S es P». En el caso de los cuatro paralogismos 'S' corresponde al (término menor) 'alma' o 'ser pensante', 'P' (el término mayor) denota las propiedades del alma (por ejemplo, substancia, simple, persona) y 'M' (el término medio) expresa «el definiens para el respectivo término mayor como definiendum» (Rosefeld, 2017: 221). Con esto, Kant quiere mostrar el error lógico llamado *sophisma figurae dictionis*[20] el cual consiste en que el término medio se usa con dos diferentes acepciones en la premisa mayor y menor.[21]

A través de estos esfuerzos, Kant sostiene que lo único que podemos inferir a partir del juicio «yo pienso» es la apercepción,[22] entendiéndola como aquello que hace posible y da unidad a las categorías. No podemos saber nada más del «ente que en nosotros piensa» [*das Wesen, welches in uns denkt*] (A401), ni por medio de la introspección ni por medio de una inferencia que derive la existencia de un objeto (un alma) de nuestra actividad mental. De ahí que Kant identifique este tipo de error con el peligro de la «subrepción de la conciencia hipostasiada» (A402). De tal forma que, incluso si la naturaleza de la razón humana nos empuja a pensar en nosotros mismos como una entidad inmaterial, incorruptible, inmortal, etc., esta será «una ilusión inevitable, aunque no insoluble» (A341/B399). La gran lección de la filosofía crítica es que sólo podemos pensar al sujeto trascendental como algo = X. Sin embargo, cabe preguntarnos si Kant logra esquivar el riesgo de postular una conciencia hipostasiada, aunque haya identificado los errores cometidos por la psicología racional.

[20] A402/B411

[21] Sobre este error en particular, Kannisto sostiene que sólo es posible entender este error desde la lógica trascendental y desde la distinción kantiana entre paralogismos lógicos y trascendentales. Los psicólogos racionalistas no cometen un error similar al que nosotros podríamos encontrar en un silogismo que emplea el concepto «gato» en dos sentidos distintos (como animal y como herramienta), sino en la confusión entre una condición trascendental y un objeto de la experiencia: «mientras que la equivocación normal se confunden diferentes conceptos, en los paralogismos trascendentales se confunde un concepto con su posible objeto.» (Kannisto, 2018: 196) De tal forma que, que el error lógico de los paralogismos es un error lógico-trascendental.

[22] La apercepción es propuesta desde la sección de la «Deducción de los conceptos puros del entendimiento» como una condición trascendental para la posibilidad del conocimiento. Ahora bien, tanto esta sección como el capítulo «De los paralogismos de la razón pura» están íntimamente conectados y es importante resaltar que ambas secciones son rescritas en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Sin embargo, Béatrice Longuenesse (2017: 112-113) sostiene, en oposición a Ameriks (2000) y Hortsmann (1993), que no hay un cambio significativo entre las dos versiones de los paralogismos.

1. El «yo pienso» como una 'mente nouménica'

Incluso si logramos evitar el error lógico de la psicología racional, podríamos formular la siguiente duda: ¿Kant logra escapar al peligro de hipostasiar al «yo pienso»? ¿Acaso Kant no está proponiendo una concepción del sujeto como una 'mente nouménica'? Frente a estas preguntas, autores como Andrew Brook han optado por defender una lectura funcionalista de Kant. La tesis central de esta propuesta sostiene que el «yo pienso» puede identificarse con una mente que por sí misma es incognoscible, aunque es posible conocerla por medio de sus operaciones.[23] Es decir, cuando hablamos de facultades no caemos en el error de hipostasiarlas en una sustancia (como el alma), pues sólo las pensamos como funciones y nunca en referencia a un sujeto subyacente. Esto permite entender también por qué la mente o el «yo pienso» no es algo a lo que podamos acceder por introspección, sino únicamente por medio de su actividad. Desde la lectura funcionalista:

> Si la mente, tal como parece, está limitada a funciones y representaciones, y si las funciones y las representaciones no dictan si la mente es una más de ellas, entonces nosotros estamos restringidos a funciones y representaciones, la mente estructuralmente nos es desconocida (Brook, 1994: 170).

Kant nos invita a pensar en la mente sin tener que derivar la *existencia* de un alma. La unidad trascendental propia de nuestra vida consciente presupone sólo admitir una serie de condiciones de posibilidad, sin asumir que hay algo que le corresponda a esa actividad. Esto implica, de acuerdo con la lectura de Brook, que Kant propone una perspectiva escéptica sobre el autoconocimiento en virtud del compromiso que tiene con mostrar el error de los psicólogos racionalistas. Sin embargo, podríamos insistir ¿en qué sentido Kant escaparía al error propio de la psicología racional si está postulando la existencia de una 'mente nouménica' incluso si admite que esta es incognoscible? Frente a esta dificultad, Béatrice Longuenesse insiste en que, si bien Kant rechaza la noción de «persona» que la psicología racional identifica con la idea del alma, esto no significa que la deseche por completo. En realidad, Kant admite que podemos pensarnos a nosotros mismos como un 'ente nouménico' aunque sea sólo desde el ámbito práctico. Es decir, incluso si no nos podemos pensar como sujetos desde una perspectiva psicológica, sí podemos hacerlo como agentes morales.[24] Con esta lectura, podemos enfatizar las aportaciones 'destructivas' de la filosofía crítica frente a los errores de la psicología racional, al

[23] Brook, 1994: 170

[24] Longuenesse, 2017: 153

mismo tiempo que destacamos sus lecciones en torno a las conexiones entre la filosofía teórica y práctica que también aparecerán en el error trascendental de las antinomias que abordaremos a continuación.

IV. La idea del mundo y las tensiones inherentes a la tercera antinomia

Kant destaca que las ilusiones que se derivan de la idea de mundo son las que mejor reflejan la estructura de la razón. Al inicio de esta sección leemos que: «aquí se manifiesta un nuevo fenómeno de la razón humana, a saber: una antitética enteramente natural, para la cual no se precisa cavilar ni tender lazos artificiosos, sino que la razón cae por sí misma en ella, y de manera inevitable» (A407/B434). Esto se ve confirmado en *Prolegómenos* cuando Kant sostiene: «he aquí, pues, el fenómeno más extraño de la razón humana, fenómeno del cual no se puede mostrar ningún otro ejemplo en ningún otro uso de ella» (Prol. AA 04: 339). Con esto sabemos que nos encontramos ante una sección decisiva para todo el proyecto de la primera *Crítica,* pero no es evidente qué es lo que hace tan especial a la idea de mundo y qué la distingue de las otras dos ideas trascendentales en relación con la estructura de la razón.

La idea de mundo alude a «la totalidad absoluta del conjunto de cosas existentes» (A420/B447) y parece seguirse naturalmente del principio de la razón que demanda una unidad e integridad absoluta no sólo del conocimiento sino también de los objetos. Por lo anterior, algo que caracteriza al conflicto que Kant analiza en las antinomias —y que no está presente con las ideas de alma o Dios— es que la razón, por medio de la idea de mundo, entra *inevitablemente*[25] en conflicto consigo misma hasta el punto de enfrentar el peligro de una posible «*eutanasia* de la razón pura» (A407/B434). Este trágico destino implicaría que la razón oscile continuamente entre la «desesperanza escéptica» y el «empecinamiento dogmático» (A407/B434). Afortunadamente, gracias a la filosofía crítica y al idealismo trascendental, Kant será capaz de mostrar que si bien la razón no puede escapar de la ilusión inherente a la idea del mundo, sí es posible detener el vaivén entre ambas posturas. Su estrategia consistirá en ofrecer un diagnóstico de esta 'enfermedad' de la razón para aminorar la fuerza con la que nos arrastra a buscar una totalidad de los fenómenos más allá de los límites de la experiencia.

Kant se basa en los cuatro grupos categoriales para identificar cuatro antinomias de la razón pura. Las correspondientes a las categorías de cantidad y cualidad serán matemáticas, y las dos basadas

[25] A407/B434

en las categorías de relación y modalidad, son dinámicas.[26] Las dos antinomias matemáticas tratarán de pensar la totalidad de los fenómenos a partir de su delimitación espacio-temporal, es decir, ¿el mundo tiene un origen temporal? ¿el mundo está contenido dentro de ciertos límites espaciales? (primera antinomia), ¿la totalidad de los objetos del mundo está compuesta por partes simples? (segunda antinomia). En cambio, las antinomias dinámicas buscarán explicar esa misma totalidad enfocándose en señalar cómo la *existencia* de los fenómenos supone una *dependencia* causal (tercera antinomia) u ontológica (cuarta antinomia) que no puede ser explicada por la razón pura.

Ahora bien, aunque es importante reconocer cómo cada uno de estos conflictos supone un desafío interpretativo propio,[27] en lo que sigue se señalarán únicamente a señalar algunas tensiones que surgen al interior de la tercera antinomia. La tesis y la antítesis que constituyen el corazón de este conflicto de la razón sostienen:

- Tesis: «La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una casualidad por libertad» (A444/B472).
- Antítesis: «No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza» (A444/B472).

[26] Es importante recordar que la distinción entre categorías matemáticas y dinámicas se remonta al parágrafo 11 donde se nos señala que las primeras no tienen correlatos. (B110) Posteriormente sabremos que los principios del entendimiento también se dividen en matemáticos y dinámicos. Los primeros tienen una certeza intuitiva, mientras que los segundos sólo una certeza discursiva. (A162/B202) Esto se debe a que las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico, en tanto principios dinámicos, sólo son principios regulativos (mas no constitutivos) de la experiencia. (A180/B222) Lo anterior permite entender mejor aquel pasaje en el que Kant identifica a las antinomias matemáticas como conflictos propios de los conceptos de mundo, mientras que a las dos dinámicas las identifica con los «conceptos trascendentes de la naturaleza.» (A420/B448) Kant explica esta distinción señalando que, mientras que el concepto de mundo significa «el todo matemático de todos los fenómenos», la naturaleza es este mismo mundo, pero «considerado como un todo dinámico, y no se atiende a la agregación en el espacio o en el tiempo para producirlo como una cantidad, sino a la unidad en la existencia de los fenómenos.» (A419-420/B447)

[27] Por ejemplo, es importante notar cómo Proops (2021) sostiene que no es del todo claro cómo la tesis y la antítesis propias de la segunda antinomia se contradicen entre sí, de ahí que sea un trabajo de reconstrucción el tratar de entender a qué se refiere Kant por medio del concepto de 'partes simples' [*einfache Teile*] y cómo el conflicto mereológico sobre la estructura del mundo surge de éste. (2021: 236) Asimismo, conviene señalar la cercanía que la cuarta antinomia guarda con el «Ideal de la razón pura», en tanto se pregunta por la existencia de un ser *necesario* que fundamente la existencia meramente contingente de los fenómenos.

Como ya se dijo anteriormente, el que la tercera antinomia sea dinámica significa que se ocupa de cómo la *existencia* de los fenómenos supone un tipo de dependencia causal. La pregunta central a este conflicto es ¿toda relación causal es explicable por las leyes de la naturaleza o podría existir algún otro tipo de causalidad que no pueda ser explicada por estas leyes y que se encuentre, por ello mismo, 'fuera' del ámbito de la experiencia posible?

La forma como Kant presenta tanto la tesis como la antítesis de esta antinomia nos permite adelantar varios aspectos importantes. Por un lado, la antítesis presenta de manera clara cuál es el compromiso central de cualquier posición determinista, pero ¿es una postura que Kant suscriba? ¿es Kant un determinista?[28] Es importante responder afirmativamente a esta pregunta por dos razones. La primera de ellas es que Kant considera que uno de los grandes logros de la «Analítica Trascendental» es demostrar la viabilidad de este determinismo y, por tanto, que está seriamente comprometido con esta posición: «La exactitud de aquel principio de la integral interconexión de todos los acontecimientos del mundo sensible de acuerdo con leyes naturales invariables ha sido ya establecida como un principio de la analítica trascendental, y no tolera infracción alguna» (A536/B564).

Por otro lado, si Kant no se identificara con el determinismo de la antítesis, no podríamos comprender por qué es tan importante para él argumentar que la admisión de las leyes de la naturaleza no elimina la posibilidad de pensar un tipo de causalidad por libertad. Este reto surge únicamente si asumimos una concepción determinista de la naturaleza. Si concedemos lo anterior, podemos leer la tercera antinomia como una sección en la que Kant da por supuesto el determinismo que ya ha sustentado gracias al idealismo trascendental y que lo que se propone ahora es tratar de ofrecer la viabilidad de su propia postura compatibilista.[29] En otras palabras, su objetivo es demostrar que estos dos tipos de causalidad (por naturaleza y por libertad) no son contradictorios entre sí y que «el incompatibilismo [...] según Kant, es la suposición por default de la razón precrítica» (Proops, 2021: 278). Este último punto nos permite introducir las tensiones de las que se hablará a continuación. La primera de ellas se pregunta cuál es

[28] Proops ha señalado cómo ha habido diferentes enfoques interpretativos dentro de la bibliografía secundaria para responder a esta pregunta. En este caso, nosotros coincidimos con él al afirmar que Kant sí adopta una posición determinista siempre que esta se entienda en el contexto del Idealismo Trascendental. (2021: 302)

[29] Sobre cómo Kant distingue su posición compatibilista de la de Hume conviene consultar Bird, 2006: 691-710; así como la diferencia con el compatibilismo de Hume y Leibniz consultar Proops, 2021: 313-324

el propósito de la tercera antinomia, es decir, ¿Kant busca demostrar que la causalidad por libertad es *posible*? De ser así, ¿qué nivel de compromiso está asumiendo con esta 'prueba'? La segunda tensión que referiremos aquí tiene que ver con preguntar qué tipo de libertad es la que está en juego dentro de la antinomia, ¿se trata de una libertad trascendental o una libertad práctica?

1. La posibilidad de la causalidad por libertad

Comencemos por el objetivo de la tercera antinomia. Podría pensarse que esta sección traza los primeros puentes entre la filosofía teórica y práctica al afirmar tanto el determinismo de la causalidad natural como la libertad que hace posible al ámbito práctico. Sin embargo, esto no es del todo claro: ¿el argumento de la antinomia permite concluir que la libertad es posible? y de ser así, ¿está aludiendo a una posibilidad lógica o real? Frente a estas preguntas encontramos varios desacuerdos interpretativos y podemos distinguir tres respuestas que apuntan a distintos niveles de ambición en la propuesta de Kant.

La interpretación más modesta es presentada por Proops, quien considera que el interés de Kant es meramente negativo, es decir, sostener que una tesis no excluye necesariamente a la otra, sin que esto implique afirmar la posibilidad (ni siquiera lógica) de la causalidad por libertad.[30] En segundo lugar, podríamos situar la lectura de Lucy Allais, quien defiende que Kant sí busca «mostrar que es (por lo menos lógicamente) posible que haya otro tipo de causalidad distinta a aquella que cae bajo las leyes empíricas» (Allais, 2015: 96). De tal forma que, si bien la causalidad por libertad no es algo que podamos conocer, sí la podemos pensar sin contradicción y que, en ese sentido, es *lógicamente posible*.[31] Finalmente, también se ha leído que lo que Kant busca lograr en la tercera antinomia es concluir la *posibilidad real* de una libertad entendida como un tipo de causalidad espontánea, siempre que se la sitúe en el ámbito nouménico. Sin embargo, esta última lectura ha sido caracterizada como problemática por hablar sobre un tipo de libertad que presupone algo como realmente posible más allá de los límites de la experiencia[32]. Esta primera tensión sobre cuál es el nivel de compromiso que Kant adopta en su resolución de la tercera antinomia nos conduce a la segunda, que tiene que ver con el tipo de libertad que Kant está defendiendo. Más allá de si queremos defender sólo la posibilidad lógica o real de la causalidad por

30 Proops, 2021: 279-280

31 Allais, 2015: 95

32 Bird, 2006: 691

libertad, ¿estamos hablando de la libertad en un sentido práctico o uno trascendental?

Henry Allison ha señalado exhaustivamente estos problemas.[33] Por un lado, la libertad práctica puede entenderse como la independencia que la voluntad tiene frente a los impulsos de la sensibilidad, misma que le permite actuar con base en razones. La libertad trascendental, en cambio, se entiende como una «espontaneidad absoluta» (Allison, 2020: 259), es decir, como independencia radical frente a cualquier elemento empírico. Kant parece considerar este último tipo de libertad cuando sostiene que es posible pensar en un tipo de causalidad que no sea el de las leyes naturales; pero esto, como ya señalamos, trae consigo los problemas de afirmar algo sobre el ámbito nouménico.

A esta dificultad se suma un segundo problema señalado por Allison. Él identifica que pareciera haber una contradicción entre la tercera antinomia y el «Canon», pues en la primera Kant sostiene que la libertad práctica presupone necesariamente la posibilidad de la libertad trascendental, mientras que en el «Canon» dice que podemos defender nuestra concepción de la libertad práctica incluso si la libertad trascendental no fuera posible.[34] Si bien Allison ha trabajado mucho sobre qué tipo de dependencia estaría implicada entre ambos tipos de libertad —si ontológica o meramente conceptual—, lo importante es señalar que asumir a la libertad trascendental como condición para la libertad práctica ha llevado a problemas interpretativos en torno a la noción de «agencia» en Kant, ¿podemos hablar de una agencia nouménica como una agencia fuera del tiempo? ¿qué implicaciones tiene esto para las limitaciones a la metafísica por parte de la filosofía crítica? Estas dos tensiones tienen una gran diversidad de ramificaciones e impactan la posible interpretación que tengamos tanto de la filosofía teórica como práctica de Kant. Por ahora, basta con avistar estos problemas para dar paso a las tensiones que surgirán con la idea de Dios.

V. La idea de Dios y la «existencia» del Ideal de la razón pura

El capítulo de «El ideal de la razón pura» es el lugar en el que Kant rechaza tajantemente la posibilidad de ofrecer pruebas[35] para

[33] Aunque lo ha hecho a lo largo de varias publicaciones, conviene destacar su más reciente discusión al respecto. Cfr. Allison 2020: 239-250

[34] Allison, 1996: 110

[35] En este capítulo Kant distinguirá tres tipos de pruebas: (a) la prueba ontológica, (b) la cosmológica y la (c) fisico-teológica. Mientras que la primera se caracteriza por tratar de inferir analíticamente el predicado 'existente' del

demostrar la existencia de Dios. Sin embargo, antes de comenzar con la exposición de esta sección, conviene recordar la advertencia de Willascheck:

> la sección del ideal trascendental es ampliamente considerada como una de las secciones más oscuras y difíciles de la primera Crítica, principalmente, creo, porque Kant va y viene entre reconstruir sus pensamientos sobre teología racional y desarrollar su propia perspectiva crítica sobre los principios y conceptos relevantes (Willascheck, 2018: 219).

A esta dificultad se añade que no es del todo claro quiénes son los interlocutores a los que Kant tiene en mente al momento de desarrollar sus críticas contra las pruebas de la existencia de Dios.[36] Con estos retos en mente, aquí sólo queremos indicar dos de sus tensiones más importantes. La primera de ellas tiene que ver con los dos argumentos que Kant ofrece para explicar el origen racional del ideal. La segunda alude a la aparente contradicción entre la definición kantiana de un predicado real y la afirmación de que todo juicio sobre la existencia es sintético.

1. El origen racional del «ideal»

El capítulo titulado «El ideal de la razón pura» comienza con un recordatorio: nos encontramos en el ámbito de la razón y esto significa que, a diferencia del entendimiento y sus categorías, estamos trabajando con conceptos que no mantienen una relación directa con la experiencia. Por el contrario, las ideas de la razón sólo pueden referir legítimamente a las cogniciones, mas nunca a los objetos empíricos. Ahora bien, de todas las ideas de la razón, hay una que se destaca por encontrarse 'más lejos' de la experiencia y esta es la idea de Dios en tanto *ideal*:

> pero todavía más lejos de la realidad objetiva que la idea parece estar aquello que llamo el ideal; por tal entiendo la idea, no meramente *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, como una cosa singular determinable o determinada, sólo por la idea» (A568/B596).

Frente a esta cita es importante preguntarnos: ¿a qué se refiere Kant con la metáfora espacial de que el ideal está «todavía más lejos

---

concepto de Dios, las últimas buscan derivar la existencia de Dios en tanto fundamento incondicionado y necesario para todo aquello que existe sólo de manera contingente.

[36] Sobre este punto en particular conviene revisar la lectura que Ian Proops ha hecho para sostener por qué Kant está presuponiendo como interlocutor a Leibniz, más que a Descartes, cuando argumenta que la «existencia» no es un predicado real. Cfr. Proops, 2021: 340-344

de la realidad objetiva»? ¿qué distingue a las ideas de los ideales?, ¿qué implicaciones tiene el que un ideal represente a una cosa singular, es decir, *in individuo*? Comencemos por la primera pregunta. Una forma de traducir filosóficamente la metáfora sobre qué tan 'lejos o cerca' está un concepto de la experiencia es por medio del argumento sobre la posibilidad de que a un concepto [*type*] le corresponda un objeto-instancia [*token*]. Mientras que muchos objetos empíricos pueden ser subsumidos bajo ciertos conceptos; ningún objeto puede ser identificado como la instancia particular (*in concreto*) de una idea. Esta imposibilidad de tener instancias es todavía más exacerbada en el caso del ideal pues la idea de Dios representa «en el pensamiento un objeto que tiene que ser determinable completamente según principios, aunque falten las condiciones suficientes para ello en la experiencia, y el concepto mismo sea, por tanto, trascendente» (A571/B599).

Esto nos permite avanzar con nuestra segunda pregunta. Una primera diferencia entre un ideal y una idea es que al primero le corresponde únicamente un objeto *individual*, aunque este sólo pueda darse en el pensamiento. Por ejemplo, bajo la idea de alma podríamos pensar —aunque no conocer— a varios objetos particulares (muchas almas); en cambio, con el ideal de Dios tenemos que pensar necesariamente en un único objeto. Para la tercera pregunta, podemos apelar ahora a una segunda diferencia entre un ideal y una idea. Los ideales representan a un *individuo* al 'personificar' la perfección que estos representan.[37] Esta es una de las características centrales de la noción kantiana de 'ideal' y marca una diferencia importante frente a otro tipo de ideas. Kant establece en una nota a pie que «aunque este ideal del Ser realísimo sea una mera representación, en primer lugar [...] se lo convierte en objeto, luego es *hipostasiado*; y finalmente, por un progreso natural de la razón hacia la consumación de la unidad, es incluso personificado» (A583/B611). Este proceso de 'personificación' lo podemos apreciar también con otros dos ideales señalados por Kant. El primero de ellos es la representación del sabio estoico en quien 'personificamos' la idea de la «sabiduría humana en su entera pureza» (A569/B597). El segundo ideal aparece en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, cuando Kant habla del «ideal de la belleza» por medio del cual 'personificamos' bajo una figura humana la «expresión visible de ideas éticas» (KU AA 05:60). Sin embargo, es importante añadir que

[37] El proceso por el cual 'personificamos' la perfección representada por los ideales nos permite entender mejor por qué Kant sostiene que, mientras que las ideas nos dan reglas, los ideales nos proporcionan *modelos* a seguir. En otras palabras, los ideales conllevan necesariamente una exigencia práctica según la cual debemos compararnos con ese 'ideal' que nos representa cómo deberíamos ser o cómo deberíamos actuar. (A569/B597)

sólo el ideal correspondiente a la idea de Dios es propio de la razón pura y no de otras facultades como lo será la imaginación para el caso del ideal de belleza. De ahí que Kant concluya que este es «el único auténtico ideal del que es capaz la razón humana» (A576/B604). Esta sección de la «Dialéctica» se enfocará en el vínculo entre la naturaleza de la razón y el ideal es el objeto de estudio de esta sección, así como en advertirnos sobre la imposibilidad de un argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios.

2. ¿Kant se contradice con su definición de un «predicado real»?

Una de las aportaciones más importantes de esta sección es la afirmación de que 'ser' no es un predicado real.[38] Esta tesis aparece en el contexto de la refutación a la prueba ontológica y el objetivo de Kant es sostener que no podemos concluir que Dios existe simplemente a partir del análisis del concepto 'Dios'. Esto se debe a que el término 'existencia' no es una propiedad que le pertenezca analíticamente a un concepto. Por el contrario, cuando decimos que algo 'es' sólo estamos afirmando la realidad del objeto en relación a su concepto. Por ello, incluso si admitimos la posibilidad de un concepto que contenga todas las determinaciones, esto no permite inferir legítimamente que una de esas determinaciones es la de existir. Aquí Kant está criticando el error que ocurre al confundir una posibilidad meramente lógica con una posibilidad real.

Ahora bien, la tensión que interesa señalar aquí surge por la definición kantiana de lo que es un «predicado real.» Kant sostiene que cuando decimos que algo 'es' o 'existe' no estamos añadiendo nada al concepto de la cosa. De ahí que, en su famoso ejemplo de los 100 taleros, Kant diga que tanto el concepto de '100 taleros' como los 100 taleros reales tienen las mismas propiedades y que por ello estos últimos pueden ser subsumidos como una instancia del primero. Cuando añadimos que son 100 taleros 'existentes' sólo estamos indicando algo sobre la realidad del objeto que le corresponde al concepto de '100 taleros' pero no estamos añadiendo una propiedad que no hubiese estado ya contenida en él.

Esto pareciera contradecir la afirmación kantiana de que «toda proposición existencial es sintética» (A598/B626). Para mostrar la «posibilidad interna» (A59/B625) de un concepto podemos realizar juicios analíticos para comprobar que sus predicados lógicos no sean contradictorios entre sí. Sin embargo, no basta este análisis para concluir que algo existe pues este no es un predicado lógico sino uno

[38] A599/B627

real, es decir, un predicado que «se añade al concepto del sujeto, y lo aumenta» (A598/B626). Kant niega que las proposiciones como 'Dios existe' o 'esta cosa existe' sean analíticas pues afirmar la posibilidad real supone algo más que demostrar la posibilidad lógica y por ello mismo, son proposiciones que deben ser consideradas como sintéticas.

Aquí surge una tensión porque, por un lado, Kant sostiene que afirmar que 'algo existe' es hacer un juicio sintético, mientras que rechaza que el predicado de 'existencia' esté añadiendo algo al concepto. Entonces ¿hay o no una expansión del conocimiento cuando predicamos que algo existe? ¿Cómo entender que el predicado de existencia no añade nada al concepto sin renunciar a la tesis de que todo juicio sobre la existencia es sintético?

Esta tensión fue inicialmente identificada por Schaffer[39] y ha sido ampliamente debatida dentro de la literatura secundaria. La solución que algunos autores han propuesto consiste en distinguir dos sentidos del término 'juicios sintéticos'. Por un lado, realizamos un juicio sintético cuando aumentamos nuestro conocimiento del concepto al ampliar el número de determinaciones o propiedades contenidas en él. Por otro lado, también formulamos un juicio sintético cuando afirmamos la realidad de un objeto en relación al concepto. Estos dos sentidos de 'síntesis' responden a la distinción entre aumentar los predicados lógicos de un concepto y afirmar un predicado 'real' o determinación de un objeto. Sin embargo, aunque el contraste entre estas dos acepciones del término 'sintético' juega un papel fundamental para la crítica a la metafísica dogmática, Kant no es muy explícito en su tratamiento y puede constituir una de las tensiones más interesantes dentro de la «Dialéctica trascendental.»

VI. Conclusiones

La «Dialéctica Trascendental» plantea grandes desafíos interpretativos, no sólo por su extensión y complejidad, sino también porque cada una de sus secciones tiene la doble función de 'destruir' los errores de la metafísica dogmática, al mismo tiempo que busca confirmar los logros alcanzados por la filosofía crítica. La razón es la gran protagonista de este capítulo y se presenta como una facultad en constante conflicto consigo misma, sin por ello dejar de ser imprescindible para nuestras metas tanto teóricas como prácticas. En palabras de Meer: «el lugar central para el desarrollo de esta *relación de tensión* entre la apariencia ilusoria [*Schein*] y la conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] [de la razón] es la Dialéctica Trascendental».[40] Kant nos presenta un

[39] Schaffer 1962

[40] Meer, 2019: 2. Mi énfasis.

retrato de la razón como una moneda de dos caras: por un lado, un impulso que nos invite a avanzar en nuestros esfuerzos por alcanzar la sistematicidad del conocimiento. Mostrar ambas caras supone un gran esfuerzo por parte de Kant, mismo que no siempre queda exento de sus propias dificultades y contradicciones. Con suerte, el presente texto habrá ayudado a encontrar los hilos de Ariadna necesarios para seguir recorriendo el laberinto de la «Dialéctica Trascendental» sin perdernos.

Bibliografía

Allais, Lucy (2015): *Manifest Reality: Kant's Idealism and his realism*, Nueva York, Oxford University Press.

Allison, Henry (2019): *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2012): *Essays on Kant*, Oxford, Oxford University Press

— (2004): *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense; Revised and Enlarged Edition*, New Haven, Yale University Press.

— (1996): *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ameriks, Karl (2000): *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Nueva York, Oxford University Press.

Arias-Albisu, M. (2018): «Zum Problem der Kohärenz des «Anhangs zur transzendentalen Dialektik«- der Kritik der reinen Vernunft». en V. L. Waibel — M. Ruffing — D. Wagner (eds.), *Natur Und Freiheit. Akten des Xii. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, De Gruyter: 957-964.

— (2017): «The Methodological Prescriptions of the «Appendix to the Transcendental Dialectic» of Kant's Critique of Pure Reason and the Foundations of Improper Science», *Studia Kantiana,* v. 15, n. 2: 5-26

— (2017): «Acerca del alcance objetivo de las prescripciones metodológicas de la función regulativa de la razón teórica en la «Crítica de la Razón Pura» de Kant», Revista de Estudios Kantianos, v. 2, n. 2: 149-167

Bird, Graham (2006): *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason,* Chicago, La Salle, Open Court.

Brook, Andrew (1994): *Kant and the Mind,* Nueva York, Cambridge University Press.

Chignell, A. (2020): «The Many Faces of Transcendental Realism: Willaschek on Kant's Dialectic.» *Kantian Review, 25*(2): 279-293.

Falkenburg, Brigitte (2020): *Kant's Cosmology, From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason, (European Studies in Philosophy of Science Book 12),* Cham, Springer Publishing.

Gava, G. (2019) «Kant, the Third Antinomy and Transcendental Arguments.» Pacific Philosophical Quarterly, 100: 453— 481.

Grier, Michelle (2010): «The Ideal of Pure Reason» en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason,*

Nueva York, Cambridge University Press: 266-289.

— (2001): *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion,* Nueva York, Cambridge University Press.

GUYER, P. (2020): «God and the Structure of the Transcendental Dialectic: On Willaschek's Kant on the Sources of Metaphysics.» *Kantian Review, 25*(2): 267-277.

— (2005): *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays,* Oxford, Oxford University Press.

HOFFER, N. (2019): Kant's Regulative Metaphysics of God and the Systematic Lawfulness of Nature. South J Philos, 57: 217-239.

HOMERO (2019): *Odisea,* Madrid, Gredos.

HORSTMANN, R. P. (1993): «Kants Paralogismen». *Kant-Studien, 84*(4): 408-425.

KANNISTO, T. (2018). Transcendental Paralogisms as Formal Fallacies — Kant's Refutation of Pure Rational Psychology. *Kant-Studien, 109*(2), 195–227.

KANT, Immanuel (1902): *Kants Gesammelte Schriften,* ed. Preußischen Akademie der Wissenaschaften, W. de Gruyter, Berlín, 1902.

— (2014): *Antropología en sentido Pragmático* , México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, UAM.

— (2009): *Crítica de la Razón Pura,* México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, UAM.

— (2001): *La razón dentro de los límites de la mera razón,* Madrid, Alianza editorial.

— (1999): *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia,* Madrid, Ediciones Istmo.

KEMP SMITH, Norman (1962): *A commentary to Kant's Critique of pure reason,* Nueva York, Humanities Press.

KITCHER, Patricia (2010): *Kant's Thinker.* Nueva York, Oxford University Press.

— (1990): *Kant's Transcendental psychology.* Nueva York, Oxford University Press.

KLIMMEK, Nikolai (2012): *Kants System der transzendentalen Ideen,* Berlín, Boston: De Gruyter.

LANGTON, Rae (1998): *Kantian Humility: Our Ignorance of Things In Themselves,* Oxford, Oxford University Press.

LONGUENESSE, Béatrice (2017): *I, Me, Mine, Back to Kant, and Back Again,* Oxford, Oxford University Press.

MASSIMI, M. (2017): «What is this Thing Called «Scientific Knowledge»? — Kant on Imaginary Standpoints and the Regulative Role of Reason.» Kant Yearbook, 9(1): 63-84.

MEER, Rudolf (2019): *Der transzendentale Grundsatz der Vernunft: Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, De Gruyter.

MOLEDO, F. (2014) «Génesis de los Conceptos Kantianos de Dialéctica y de Dialéctica Trascendental», *Estudos Kantianos* 2-1: 41-50.

MUDD, S. (2017): The Demand for Systematicity and the Authority of Theoretical Reason in Kant. *Kantian Review, 22*(1), 81-106.

— (2013): «Rethinking the Priority of Practical Reason in Kant.» European Journal of Philosophy, 24(1): 78-102.

NATTERER, Paul (2003): *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft,* Berlín, De Gruyter.

NOLLER, J. (2021): «Logik des Scheins. Kant über theoretische und praktische Selbsttäuschung« *Kant-Studien*, vol. 112, no. 1: 23-50.

PEREDA, C. (1994): «La tercera antinomia y las perplejidades de la libertad», en D.M. Granja (coord.), *Kant, de la «Crítica» a la filosofía de la religión: en el bicentenario de «La religión de los límites dentro de la mera razón»*, México, Anthropos: 95-124.

PICKERING, M. (2011): «The Idea of the Systematic Unity of Nature as a Transcendental Illusion.» *Kantian Review*, *16*(3): 429–448.

PIEDRA, Rogney. (2017): Kant y la lógica dialéctica. HYBRIS. Revista De Filosofía, 8(1): 31–68.

PISSIS, Jannis (2012): *Kants transzendentale Dialektik*, Berlín, Boston, De Gruyter.

PROOPS, Ian (2021): *The Fiery Test of Critique: A Reading of Kant's Dialectic*, Oxford, Oxford University Press.

ROHLF, M. (2010): «The Ideas of Pure Reason», en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Nueva York, Cambridge University Press: 190-209.

ROSEFELD, T. (2017): «Subjects of Kant's First Paralogism», en A. Gomez — A. Stephenson (eds.), *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*, Oxford, Oxford University Press, 221-244.

— (2000). *Das logische Ich: Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlín, Monographien zur philosophischen Forschung. Philo.

SCHAFFER, J. (1962): «Existence, Predication, and the Ontological Argument», New Series, 71-283: 307-325.

SEIDE, Ansgar (2020): *Die Notwendigkeit empirischer Naturgesetze bei Kant*, Berlín, De Gruyter.

STEPANENKO, Pedro (2008): *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

STRAWSON, Peter (1966): *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen & Co.

THORNTON, E. (2020): «The Unity of Reason: Kant's Copernican Presupposition» *Journal of Transcendental Philosophy*, vol. 2, no. 2: 213-235.

WATKINS, E. (2021): «What real progress has metaphysics made since the time of Kant? Kant and the metaphysics of grounding.» *Synthese* 198: 3213–3229.

— (2018): «Kant on Real Conditions», en V. L. Waibel — M. Ruffing — D. Wagner (eds.), *Natur Und Freiheit. Akten des Xii. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, De Gruyter: 1133-1140.

WILLASCHEK, Marcus (2018): *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*, Nueva York, Cambridge University Press.

ZOBRIST, Marc (2011): *Subjekt und Subjektivität in Kants Theoretischer Philosophie*, Berlín, De Gruyter.

El *Opus Postumum* de Kant[1]

ECKART FORSTER
Johns-Hopkins-University /
Humboldt-Universität

El *Opus Postumum* es la denominación que se emplea para el manuscrito en el que Kant trabajó en los últimos años de su vida, sin poder editarlo y sin haber podido concluirlo para su publicación. El título original para esta obra, que Kant mismo caracterizó ocasionalmente como la piedra de toque de su sistema entero, era «*Transición de los Principios metafísicos de la Ciencia Natural a la Física*».

En los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural* Kant había explicado que la ciencia en el sentido propio del término sólo podría ser aquella doctrina de carácter sistemático cuyas leyes fundamentales son susceptibles de una certeza apodíctica. Sistematicidad y apodicticidad presuponen a su vez una parte pura, pues ellas no pueden ser adquiridas a partir de la experiencia. En los «Principios» Kant había fundamentado la certeza apodíctica de una física desarrollando «los principios de la *construcción* de los conceptos que pertenecen a la posibilidad de la materia en general» (MAN AA 04 472). Los fundamentos a priori para la suposición de que la naturaleza se específica y por ello mismo permite una exposición sistemática no los había desarrollado todavía en ese momento. Ellos fueron el resultado de trabajos desarrollados a lo largo de los trabajos en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* con el descubrimiento del principio de una conformidad formal a fines de la naturaleza (Cfr., EEKU AA 20 216).

Con ello se hacía posible una «ciencia de la transición» que, además, se exigía filosóficamente. Por supuesto que Kant, antes de comenzar con el trabajo propiamente dicho encaminado a ello, tenía

1 Traducción directa del alemán de Gustavo Leyva. Agradezco al Profesor Förster y a la editorial Wilhelm Fink la gentil autorización para publicar este texto que apareció originalmente en: Larissa Berger / Elke Elisabeth Schmidt (Hg.): *Kleines Kant-Lexikon*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2018, pp. 95-100.

que reconocer que la explicación de la formación de los cuerpos y de la diferencia de las densidades que él había ofrecido en los *Principios Metafísicos* era circular. En efecto, por un lado, ellas debían ser posibles solamente mediante el juego de dos fuerzas fundamentales, la de repulsión y la de atracción. Por otra parte, la atracción debía ser «en todo momento proporcional a la cantidad de la materia», ya que ella era una fuerza que todo lo penetraba (MAN, AA 04: 516). La atracción dependía de la cantidad de la saturación del espacio y ésta, a su vez, de la atracción: «Pero ello conduce de cierto modo, sin embargo, a un círculo del cual no puedo salir y sobre el cual tengo que buscar una mejor comprensión» (Br, AA 11: 377). Dicho con otras palabras: los *Principios Metafísicos* no habían explicado cómo la materia se pone límites a sí misma; en contra de lo que ellos mismos anunciaban, no ofrecían una «Doctrina universal de los cuerpos [*Allgemeine Körperlehre*]» (MAN. AA 04: 478), sino solamente una teoría de la materia en general.

En los bosquejos previos del *Opus Postumum* Kant trabajó por ello en ambos temas al mismo tiempo: la formación de los cuerpos y el «sistema de elementos de las fuerzas motrices de la materia». Ya que la formación de los cuerpos no podía ser explicada mediante la atracción en la distancia, tenía que ser supuesta una atracción en el contacto (en la cohesión) que actuaba en contra de la fuerza de la repulsión: «La cohesión es entonces lo primero que requiere una razón de explicación... y la diferencia originaria de la densidad que de ello surge [como] su consecuencia» (OP, AA 21: 374). El que la cohesión pueda ser el efecto de una materia calórica (éter) que está extendida en el cosmos en su totalidad y todo lo penetra y cuya vibración mezcla las materias que se encuentran originalmente disueltas en ella en configuraciones determinadas es algo que ya Kant había buscado fundamentar en los bosquejos tempranos. «Suponer una materia semejante que llena todo el espacio del mundo es una hipótesis inevitablemente necesaria, porque, sin ello, no puede ser pensada ninguna cohesión como la que es necesaria para la formación de un *cuerpo* físico» (OP, AA 21: 378).

Al mismo tiempo, Kant se esfuerza por mostrar la necesidad de una transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física que, por medio de «conceptos intermedios» [*Zwischenbegriffe*], haga posible la aplicación de los conceptos de la primera a la segunda y, con ello, pueda fundamentar la sistematicidad de la física. La clave para ello debe ser suministrada por la tabla de las categorías. De esta manera, es posible saber a priori, por ejemplo, el que una materia que llena un espacio tenga que ser ponderable, pues, de otra manera, no podríamos tener un concepto determinado de su cantidad. Para la cualidad, la relación y la modalidad Kant busca mostrar conceptos intermedios correspondientes, aunque, sin embargo, sus reflexiones se interrumpen con frecuencia sin éxito después de algunos parágrafos.

De este modo, Kant vuelve finalmente al concepto del «sistema de los elementos de las fuerzas motrices» que parece ser seguro: ponderabilidad. Éste, a su vez, presupone un aparato de medición en la forma de una balanza cuyos brazos tienen que estar fijos. Es decir, se «requiere de la presuposición de una materia movida *interiormente* que tenga como resultado la inamovilidad de las partes que están en contacto unas con otras siendo ella misma móvil en el interior de la materia» (OP, AA 22: 138), o de un éter. Este resultado puede ser expuesto en forma universal: «la mecánica de las fuerzas motrices es posible solamente bajo la presuposición de las fuerzas dinámicas» (*Ibíd.*).

Sin embargo, si la oscilación del éter es la causa de la cohesión y si, por otra parte, sin la cohesión no es posible ninguna formación de ningún cuerpo, entonces el concepto fundamental de los *Principios Metafísicos* es el de «un algo que debe ser objeto de los sentidos externos» (MAN, AA 04: 476) y que por principio no es más susceptible de ser construido. ¿Qué es lo que explica entonces la certeza apodíctica de las leyes fundamentales de la Física? Con ello tiene que ser planteado nuevamente el propio propósito de los *Principios Metafísicos*, a saber: «la determinabilidad del espacio y del tiempo mediante el entendimiento a priori con respecto a las fuerzas motrices de la materia» (OP, AA 22: 193). Ya que el espacio vacío no es objeto de la experiencia, señala ahora Kant, «no es una hipótesis, sino una certeza el que el todo de toda materia del mundo es un *todo continuo* (*continuum*) que es un todo continuo» (OP, AA 22: 192). En los bosquejos «*Transición 1-14*» Kant intenta probar por tanto la existencia del éter, es decir, de la materia calórica, a partir de las condiciones de la posibilidad de la experiencia externa. Él es «por así decirlo, el del espacio hipostasiado mismo en el que todo se mueve» o «el espacio perceptible despojado de toda otra propiedad». En efecto, «ya que el espacio como espacio vacío es el objeto de la experiencia, aquella materia está extendida a través del edificio entero del mundo y su existencia es necesariamente relativa a los objetos de los sentidos» (OP, AA 21: 224).

Este concepto del éter no es por consiguiente una hipótesis que sería asumida para la explicación de los fenómenos físicos, sino que es una idea que procede de la razón a priori. Dicho en forma más precisa: ya que se trata de la idea de un objeto que contiene el todo de las fuerzas motrices en una unidad colectiva (no distributiva) y es por tanto *omnitudo realitatis*, él no es solamente una idea, sino un ideal en el sentido trascendental: «el objeto de una experiencia que todo lo abarca es a la vez un individuo (*individuum*)» (OP, AA 22: 611).

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant había destacado dos rasgos del ideal que, en el contexto de la discusión presente, son de importancia: en primer lugar, un ideal no es una «quimera», sino que sirve

como un principio regulativo (arquetipo, *Urbild*) para la ejecución de determinadas acciones (*KrV*, A569 y s. / B597 y s.). En segundo lugar, ya que el ideal contiene una unidad *colectiva*, él es determinable en forma correspondiente por medio de su mero concepto conforme a las categorías (KrV A580 / B608). Ambos rasgos son decisivos también para la prueba del éter: «Los atributos de esta materia (porque ella es algo que ocupa todo e *individual (unica)* y es la base de todo para la visión del objeto de la (una) experiencia) están dados conforme al principio de la identidad, a saber: ella *está extendida a través de todo* [cantidad], *todo lo penetra* [cualidad] y *todo lo mueve* [relación]... y como tal es necesaria, es decir, es *perdurable* [modalidad]» (OP, AA 21: 585).

Para que el éter pueda servir también como base para el «Sistema de los Elementos de las fuerzas motrices» largamente buscado, Kant señala lo siguiente: «Esta materia se caracteriza también de modo negativo como consecuencia de los atributos arriba mencionados: como imponderable, incoercible, incohesible e inexhaustible, porque lo contrario de estas cualidades se opondría a esos atributos. La ponderabilidad, la coercibilidad, la cohesibilidad y la exhaustibilidad presuponen fuerzas motrices que actúan en forma opuesta a aquellas y suprimen el efecto de las mismas» (OP, AA 22: 610). Ya que todos los objetos del sentido externo presuponen consecuentemente aquellas fuerzas que limitan el *continum* originario de las fuerzas, el físico puede buscarlas sistemáticamente y determinar en cada caso su grado correspondiente.

Con ello se delinea ya el tema siguiente del *Opus Postumum*. En efecto, como Kant había argumentado ya en la *Crítica de la Razón Pura*, podemos extraer determinados conceptos, por ejemplo, los del espacio, del tiempo, de las causas, solamente porque nosotros los hemos «colocado» previamente dentro de la propia experiencia y, de ese modo, hemos hecho posible a la experiencia misma (KrV A196 / B241). Podemos tener experiencia de las fuerzas solamente porque nosotros interactuamos con ellas, esto es, en la alternancia entre *actio* y *reactio*. Por consiguiente, tenemos que «exponer sintéticamente» la tópica de las fuerzas motrices de la materia después de que ella ha sido «buscada analíticamente» y de que las fuerzas que hemos buscado en la experiencia las hemos «colocado» a priori en la variedad sensible aún indeterminada (OP, AA 22: 299). Pero ¿cómo es eso? Evidentemente puedo ejercer (y tener la experiencia de) las fuerzas solamente si yo mismo soy corporal.

Como Kant lo había expuesto en «*Sistema de los Elementos 6*», todo cuerpo puede ser visto como un sistema de fuerzas motrices de modo mecánico, o como una máquina natural (OP, AA 22: 193). Mi cuerpo es eso también y, aún más, «el ser humano [es] consciente de

sí mismo como una máquina que se mueve a sí misma... sin poder ver más la posibilidad de una máquina semejante» (OP, AA 21: 213). Al mover mi propio cuerpo puedo ejecutar fuerzas motrices y tener un efecto sobre otros cuerpos que, mediante ello, se ven estimulados a movimientos correspondientes: «Las fuerzas motrices de la materia son lo que el sujeto motriz mismo hace con su cuerpo en otros cuerpos. Los contraefectos correspondientes a estas fuerzas están contenidos en los actos simples mediante los cuales percibimos a los cuerpos mismos» (OP, AA 22: 326 y s.).

Al mismo tiempo, mi cuerpo puede ser, como objeto del sentido externo, él mismo solamente fenómeno y producto de una síntesis de una diversidad dada de modo sensible. Cómo pueden ser pensados ambos de manera conjunta es algo que Kant investiga en la así llamada Doctrina de la autoposición [*Selbstsetzungslehre*] del legajo VII.

El primer acto de la espontaneidad es el de la autoconciencia, el acto mediante el cual el yo pensante deviene para sí mismo objeto del pensar: Yo = Yo. Kant lo denomina un acto «lógico» o «analítico» conforme al principio de la identidad.

Para que el Yo pensante se pueda conocer a sí mismo el Yo pensado tiene que ser determinable y con ello relacionable de otro modo a como él se relaciona consigo mismo. El siguiente acto tiene que ser entonces un acto «sintético». El Yo tiene que determinar a priori las formas bajo las cuales algo le puede ser *dado*: «El primer progreso de la facultad de la representación... es el del pensar puro en general en dirección de la intuición pura de espacio y tiempo... ellos no son objetos (*entia*), sino meramente formas de la intuición a priori» (OP, AA 22: 83).

Como forma pura de la intuición el espacio no es «ni vacío de modo positivo ni lleno de manera positiva» (OP, AA 21: 322). Para que él sea susceptible de ser percibido, «el espacio primero tiene que ser materia que se llena a sí misma... materia que se mueve de manera incesante antes de que a cada partícula le pueda ser determinado su lugar en el espacio» (OP 21: 550). La hipostatización del espacio por medio del ideal de un *continuum* de fuerzas que se extiende por todas partes es por tanto el tercer paso en la Doctrina de la autoposición de Kant.

Para percibir algo *dentro del* espacio tiene que poder ser pensado que eso ejerce fuerzas sobre mí que llevan a su percepción. Las fuerzas que nos afectan tienen entonces, en cuarto lugar, que ser también presupuestas a priori. Como Kant lo ha mostrado ya, ellas no son otra cosa más que *reacciones* a las *acciones* del «colocar» de las propias fuerzas en la variedad todavía indeterminada mediante lo cual el sujeto se afecta a sí mismo y, a la vez, como afectado, y con ello aparece fenoménicamente de modo corporal. Dicho en forma más precisa, las

propiedades que tenemos que atribuir al éter *en tanto que* ideal determinan a su vez los actos primarios que el sujeto tiene que ejecutar para poder destacar determinadas percepciones del continuo universal de fuerzas: los actos que conducen los principios disyuntivos del «sistema de elementos» a determinidades categoriales y determinan las cosas con respecto a su ponderabilidad (cantidad), incoercibilidad (cualidad), cohesión (relación) e inexhaustibilidad (modalidad).

Pero esto es solamente un lado de la Doctrina de la autoposición en el *Opus Postumum*. En efecto, ya que en la autoconciencia yo me convierto en la autoconciencia misma en un objeto, puedo verme a mí mismo como desde fuera, desde la perspectiva de un otro y puedo, ya que yo mismo me adscribo una voluntad, ordenarme y obligarme a mí mismo. Por ello mismo, yo soy alguien a quien se le puede atribuir responsabilidad y «un ser que es susceptible de derechos y a quien le puede ocurrir una injusticia o que él mismo puede cometer una injusticia». Con otras palabras, no me constituyo solamente como objeto en el espacio, sino también como una «persona» (OP, AA 22: 55 cfr., Anth, AA 07: 127) entre personas: «*Todo* ser humano está, en virtud *de su libertad* y de la ley que la *limita,* sometido a la coacción mediante su razón práctico-moral y está bajo mandato y prohibición, está, como ser humano, bajo el imperativo del deber» (OP, AA 22: 120) como el «principio de unificación [*Vereinigungsprinzip*]» de todos los seres libres del mundo.

Los conceptos morales de derecho y deber serían palabras vacías si consecuencias necesarias no estuvieran vinculadas con sus transgresiones. Aunque yo soy, como ser de razón, autónomo y me prescribo a mi mismo la ley moral, tiene que «haber también, o por lo menos ser pensado, un poder legislador [*gesetzgeberische Gewalt*]... que dé a estas leyes un énfasis (efecto), aunque sea solamente en la idea (OP, AA 22, 126). Un ser semejante es Dios, el cual puede ser solamente uno. «El concepto de Dios es la idea de un ser moral que como tal es juzgante o es quien juzga y manda de modo universal. Esto no es una cosa hipotética, sino la razón práctica pura misma en su personalidad y con sus fuerzas motrices con respecto a los seres del mundo y a sus fuerzas» (OP, AA 22: 118). Todos los deberes de los seres humanos deben ser visto por ello al mismo tiempo como mandatos divinos.

La razón produce por ello el «ideal» de un Dios moral (OP, AA 22: 130) con el fin de la autoposición práctica de la misma manera en que produce el ideal de una materia del mundo que se extiende por todas partes (el éter) para la autoposición teórica.

Estos dos ideales son, por una parte, completamente heterónomos, pero, por otra parte, tienen que poder ser pensados como estando en conexión, pues Dios debe tener poder sobre el mundo que está subordinado a él. Su conexión (y con ello la unidad de la razón

teórica y la razón práctica) es, por consiguiente, el último gran tema del *Opus Postumum*. Por un lado, Dios no puede hacer mejores a los seres humanos sin suprimir su libertad moral. Por otra parte, él no puede intervenir en la naturaleza sin suprimir la conformidad a leyes de ésta última. El fundamento del enlace entre Dios y el mundo puede ser encontrado en general solamente en el ser humano que, como ser sensible, está localizado en el mundo y en el cual, en la medida en que él es persona, está localizado también Dios. Para hacer posible la unidad de Dios y el mundo el ser humano produce un tercer ideal que sirve a su vez para la determinación completa de sus acciones: el ideal de un ser humano (perfecto) cuya facultad es adecuada para todos los asuntos teóricos y prácticos relevantes y que se limita a sí mismo mediante el imperativo de la virtud (cfr., KrV A328 / B374, A569 / B597).

En las últimas páginas del *Opus Postumum* Kant busca resumir sus resultados en nuevas determinaciones de la filosofía trascendental. Una de ellas entre otras puede mencionarse aquí: «Fil. Transc. es el acto de la conciencia a través del cual el sujeto deviene creador de sí mismo y, mediante ello, también de los objetos enteros de la razón práctico-técnica y práctico-moral en un sistema (OP, AA 21: 78).

Bibliografía

Emundts, Dina (2004): *Kants Übergangskonzeption im Opus Postumum: Zur Rolle des Nachlaßwerkes für die Grundlegung der empirischen Physik.* Berlín: Walter de Gruyter.

Förster, Eckart (2000): *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus Postumum.* Cambridge: Harvard University Press.

El «Contextualismo» de Kant. Sobre la lógica del hacer de la experiencia según Kant[1]

Thomas Sören Hoffmann
FernUniversität Hagen

I

Comienzo con dos citas de la *Crítica de la Razón Pura* que no son en absoluto desconocidas. En lo que a continuación sigue trataré en un cierto sentido «solamente» de la interpretación de esas citas en la conexión que mantienen entre sí. En la comprensión de este nexo hay algo importante que deseo destacar. La primera cita aparece en la primera oración de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* y dice de la siguiente manera:

> «La experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento, cuando él elabora la materia bruta de las sensaciones sensibles» (KrV, A1).

La segunda cita se encuentra en el capítulo dedicado al esquematismo en el que leemos lo siguiente:

> «Todos nuestros conocimientos, empero, residen en el conjunto de toda la experiencia posible y en la universal relación con ella consiste la verdad trascendental que precede a toda verdad empírica y la hace posible» (KrV, B185/A146).

Abordaremos por lo pronto en forma breve cada uno de estos pasajes por sí mismos. El resultado al que llegaremos es que ambas citas se explican recíprocamente y que la comprensión del hecho de

1 Traducción del alemán de Gustavo Leyva. Agradezco al Profesor Hoffmann la gentil autorización para publicar este texto. Una versión inicial del mismo apareció con el título: *Kants «Kontextualismus». Zur Logik des Machens der Erfahrung nach Kant,* en: Lois Marie Rendl / Robert König (Hrsg.): "Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag. Berlín: Peter Lang , 2020: 345-362.

que y *en qué medida* ellas se comprenden recíprocamente expresa no solamente la clave para el concepto que Kant tiene de la experiencia, sino también, más allá de ello, ofrece también la clave para la comprensión del proyecto de una Lógica Trascendental como Kant mismo la ha presentado en la *Crítica de la Razón Pura*.

La *primera* cita contiene ya la provocación fundamental entera que se encuentra en el «giro copernicano»[2] planteado por Kant y que, después de doscientos años de la aparición de la primera *Crítica*, no se puede decir en modo alguno que haya sido ya archivada. En efecto, a primera vista se plantea en su núcleo la proposición absolutamente paradójica de la primera *Crítica*:»La experiencia es un producto de nuestro entendimiento», lo cual es, naturalmente, algo completamente distinto a lo que esperarían aquellos que han leído a su Locke o a su Hume o que siguen a la comprensión cotidiana. Ambos, tanto la comprensión cotidiana como el empirismo que se inspira en una teoría mantenida por John Locke y por algunos otros, parten del supuesto de que la experiencia sería algo que tiene que ser *agregado* al entendimiento y al uso de éste, que lo complementa y, además, lo instruye, algo para lo que sería en vano todo su esfuerzo adicional en pos del saber y en toda tentativa por ir más allá de esta elaboración. Desde una perspectiva semejante, parece mucho más que temerario el afirmar que la experiencia como tal sería un *producto* del entendimiento, que ella se impone «desde fuera» al entendimiento, sino que es inherente al propio entendimiento y que incluso, en el sentido estricto de la palabra, es *hecha* y *producida* —y no retomada e integrada— por el entendimiento. La cosa no mejora si se constata que, en otros pasajes, Kant se expresa en forma similar. Remitimos solamente al parágrafo §38 de los *Prolegómenos* en el que leemos lo siguiente: El entendimiento es el que produce la experiencia (según su forma) de modo a priori[3].

Lo que buscaría desactivar la provocación que aquí se está presentando en forma real o aparente es que se remita al hecho de que la cita que se ha aducido es solamente la primera frase de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* y que Kant parece haberse

[2] El «copernicanismo» de Kant no debe ser entendido aquí a partir de analogías de contenido con la Astronomía heliocéntrica, sino desde la «pragmática» del cambo del punto de vista como tal que nos confronta por lo pronto con tesis paradójicas.

[3] La cita dice en el contexto del Parágrafo 38 de los *Prolegómenos*:

> «...así el entendimiento es el origen del orden universal de la naturaleza, puesto que abarca todos los fenómenos bajo las leyes propias de él, y con ello ya origina a priori, ante todo, una experiencia (según la forma), en virtud de la cual todo lo que haya de ser conocido por experiencia está sometido necesariamente a las leyes del entendimiento» (Prol, AA 04: 322)

«corregido» con el comienzo alternativo que se ofrece en la segunda edición. En la segunda edición encontramos un comienzo que aparentemente es un poco más conciliador con palabras demasiado conocidas por nosotros:

> «No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia; pues, si no fuese así, ¿qué despertaría a nuestra facultad cognoscitiva, para que se pusiera en ejercicio, si no aconteciera esto por medio de objetos que mueven nuestros sentidos, y en parte producen por sí mismos representaciones, y en parte ponen en movimiento la actividad de nuestro entendimiento para compararlas a éstas, conectarlas o separarlas, y elaborar así la materia bruta de las impresiones sensibles y hacer de ella un conocimiento de objetos, que se llama experiencia?» (KrV, B1)

Lo que llama la atención en esta reformulación es que Kant habla de una manera incluso más cruda que los antiguos aristotélicos al decir que los «objetos tienen como su efecto representaciones», lo que naturalmente tiene que irritar a kantianos instruidos porque el «tener como efecto» es una determinación causal que, según los propios conceptos de Kant, concierne ciertamente a una relación objetiva entre *representaciones* de objetos, pero no a la relación entre los *objetos* y las *representaciones* de esos objetos. La causalidad es, dicho en forma breve, como también todas las otras categorías del entendimiento, una regla sintáctica de un representar que genera una objetividad y no, por el contario, una determinación que sería a su vez «objetiva» para la relación entre lo físico y lo mental antes de toda constitución de objeto en el hacer de la experiencia. Lo que se aborda en este contexto es, como se sabe, el problema de la afección, esto es, la pregunta sobre de qué manera, en el principio del conocimiento, algo exterior puede estimular una resonancia interior, la formación de una referencia interior. No podemos entrar de forma más detallada al problema, por instructivo que esto pueda ser, relacionado con la manera en que los esfuerzos de Kant se dirigen a tratar de resolver el problema de la afección justamente de un modo no-causalista. Simplemente remito de manera muy general al hecho de que Kant, en el despliegue adicional de su propuesta desde los *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza*, pasando por la *Crítica de la Facultad de Juzgar* hasta el *Opus Postumum*, parece haber encontrado en el concepto del *movimiento* algo así como el *término medio* decisivo entre lo exterior y lo interior, entre lo percibido y lo entendido, entre la vida y le pensamiento[4]. Así, de manera correspondiente, Kant podrá concebir en

[4] Cfr., la significación lógico-experiencial del concepto del movimiento en Kant en: Hoffmann, 1991a.

el *Opus Postumum* —algo a lo que nosotros no podemos entrar ahora con detalle— una convergencia de la experiencia del movimiento y del movimiento de la experiencia para así resolver el problema de la afección que se había pensado en forma causal, con lo que, de este modo, se diluyen los extremos de lo que está relacionado con el objeto, por un lado, con lo que está relacionado con la representación, por el otro, en uno y un mismo contexto de movimiento (de la *experiencia que se hace a sí misma*)[5].

Pero volvamos a la pregunta que se plantea con relación a las que son las primeras frases que abren, en un caso, a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* y, en otro caso, a la segunda edición de esa misma obra: a primera —e incluso a segunda— vista Kant argumenta en B en forma «más empirista» que en la edición A. El «conocimiento» debe comenzar «con la experiencia», «en esto no hay ninguna duda», mientras que, en la primera edición, otra vez «sin duda», la «experiencia» era «el primer producto» que «nuestro entendimiento produce». Sin embargo, si se mira esto en forma más detallada, se nota, por así decirlo a tercera vista, que la segunda versión no es una nueva creación, sino más bien una suerte de sobreescritura de la primera. Esto se puede clarificar en el siguiente cuadro sinóptico:

«La experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento, cuando él elabora la materia bruta de las sensaciones sensibles» (KrV, A1)	«No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia; pues, si no fuese así, ¿qué despertaría a nuestra facultad cognoscitiva, para que se pusiera en ejercicio, si no aconteciera esto por medio de objetos que mueven nuestros sentidos, y en parte producen por sí mismos representaciones, y en parte ponen en movimiento la actividad de nuestro entendimiento para compararlas a éstas, conectarlas o separarlas, y elaborar así la materia bruta de las impresiones sensibles y hacer de ella un conocimiento de objetos, que se llama experiencia?» (KrV, B1)

En este cuadro sinóptico se ven con claridad no solamente las correspondencias entre ambas versiones, sino también la ruptura que ha sido causada por la sobreescritura arriba mencionada. En efecto, la proposición que nos asegura en B que «nuestro conocimiento comienza con la experiencia», termina justamente caracterizando la actividad del entendimiento señalando que el entendimiento tiene la

[5] Véase a este respecto, por ejemplo, el capítulo «*Synthesis der Selbstsetzung*» en V. Mathieu: *Kants Opus Postumum* (Mathieu, 1989: 175-178)

tarea de elaborar «la materia bruta de las impresiones sensibles en dirección a un conocimiento de los objetos que se llama experiencia». Así, lo que no admite ninguna duda comienza «con la experiencia» es un proceso de conocimiento en cuya conexión el entendimiento elabora «la materia bruta de las impresiones sensibles» de un modo tal que lo que resulta al final es lo que debía ser el comienzo, a saber: la *experiencia*. Este hallazgo requiere de una explicación, ya que no se puede sostener en forma apresurada que a Kant se le haya escapado la tensión señalada. Nuestro objetivo es comprender qué significa el que la «experiencia» sea el comienzo y también el fin de un proceso de conocimiento en cuya constitución participa en todo caso «nuestra actividad del entendimiento» (KrV, B1). Pero, por lo pronto, tenemos que mirar la segunda cita mencionada al inicio de este trabajo que se encuentra en el capítulo consagrado al esquematismo.

Esta cita determina, una vez más, la relación entre la experiencia y el conocimiento y lo hace ciertamente bajo una relación expresa con el concepto de la verdad trascendental. Veamos esta cita que proviene del capítulo del esquematismo con un poco de más detalle:

> «Todos nuestros conocimientos, empero, residen en el conjunto de toda la experiencia posible y en la universal relación con ella consiste la verdad trascendental que precede a toda verdad empírica y la hace posible» (KrV, B185, A146).

El punto de partida en esta cita es, para Kant, «el todo de toda experiencia posible» en el que residen todos nuestros conocimientos concretos, determinados en lo que se refiere a su contenido. El «todo de toda experiencia posible» no es, por supuesto, un concepto empírico, sino un concepto del entendimiento, el concepto *del espacio de la experiencia en general* —de esto vamos a hablar a continuación, de cómo y dónde está anclado categorialmente este concepto y de cómo se relaciona con otros conceptos del entendimiento, especialmente con las categorías. En este «todo», o en este «conjunto», caen entonces «nuestros conocimientos» y con ello se quiere decir naturalmente: los juicios de la experiencia, esto es, los objetos de la experiencia que se constituyen con ellos. La pregunta, entonces, de *cómo* estos juicios de la experiencia, es decir, los objetos que a ellos corresponden, caen dentro de «el todo de toda experiencia posible, se responde con el concepto «revolucionario» de la «verdad trascendental». En efecto, este concepto de la verdad trascendental contiene la determinación universal de la forma de que solamente *lo que corresponde con las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general* puede pretender de hecho el rango de «conocimiento» material —lo que, como se nos enseña en la Doctrina Trascendental de los Elementos, se encuentra bajo las formas de la intuición a priori y se presenta

en las formas de la coordinación de la representación dadas previamente por las categorías. Dicho en forma breve, se puede decir siempre que la «verdad trascendental» se refiere a la *representabilidad en el espacio de la experiencia en general* [*Darstellbarkeit im Raum der Erfahrung überhaupt*] o que ella significa que una pretensión objetiva determinada sobre el contexto o el todo de la experiencia en general está integrada reflexivamente. No se trata aquí solamente de que Kant tuviera que colocar en el lugar de las concepciones transmitidas de la verdad y en el marco del giro crítico de la filosofía algo así como una teoría alternativa de la verdad que deja atrás las aporías planteadas por la tradición. Sabemos que Kant se despide de y supera dos conceptos de verdad que le fueron heredados por la tradición. Por un lado, el concepto metafísico vinculado a una teoría de la correspondencia y, por el otro, el concepto de corte racionalista basado en una teoría de la evidencia que se basa, sobre todo, en la filosofía cartesiana. La teoría de la correspondencia plantea, en una consideración crítica, solamente una correspondencia de carácter formal que no se puede realizar. Según Kant, ella fracasa porque el criterio de verdad que se da en el marco de esa teoría —justamente el de la correspondencia de la representación de un objeto con ese objeto— es completamente inutilizable en el hacer de la propia experiencia, pues nosotros tenemos en cada momento una nueva representación del objeto y, por tanto, sólo podemos comparar una representación con otra. Sólo la Metafísica cree que podríamos penetrar mediante el pensamiento, a objetos que serían independientes de la representación —esto es, a cosas en sí— con las cuales podrían compararse a continuación las representaciones de estos objetos. Por el contrario, el «criterio *material* universal de la verdad» aducido por los seguidores de René Descartes —a saber, la idea de que habría una visión clara y distinta en la cosa— fracasa, según Kant, por el hecho de que un criterio semejante «sería válido para todo conocimiento, sin hacer diferencia de sus objetos», «abstrayendo de todo contenido» que es, para Kant, justamente de lo que se trata cuando se habla de la verdad[6]. No tenemos que discutir en este momento si Kant, con esta objeción que se acaba de plantear, realmente está atacando el argumento de Descartes que prevé evidencias determinadas y de carácter concreto. Más importante es que veamos de manera clara cuál es la alternativa que Kant está planteando en el ámbito de la teoría de verdad, a saber: el concepto de la *verdad trascendental*, esto es, el concepto de la integrabilidad de una tarea concreta del conocimiento, de una pretensión del conocimiento, *dentro del contexto de la experiencia en general*. «Verda-

[6] Cfr., KrV, B83/A59 y s.

dero de modo trascendental» es en ese sentido lo que es susceptible de ser representado y expuesto *dentro del contexto de la experiencia en general*, lo que puede ser integrado dentro de ese contexto conforme a sus condiciones tanto de la intuición como de sus conceptos. «Dentro de la experiencia, es decir, dentro de su «contexto» no significa en la empiria o en la materia bruta de las impresiones sensibles como tal. Significa «dentro del todo de toda experiencia posible», es decir, en aquel contexto y nexo total dentro del cual realizamos toda nuestra experiencia y que, como «todo», como «contexto», no es algo que está dado de manera empírica —y aquí volvemos a la primera frase de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*—, sino que es un «producto del entendimiento» a través del cual (como forma) es posible en general y puede ser realizada la experiencia (en lo que a su contenido se refiere). Ya que Kant puede hablar del «contexto de la experiencia» en lugar de hablar del «todo» o del «conjunto» de ella, introduzco aquí el concepto de «contextualismo» justamente en este sentido de que es verdadero de modo trascendental y, por tanto, puede ser también susceptible en caso dado de llegar a ser un conocimiento empírico solamente aquello que se puede insertar en el «contexto de la experiencia», y ciertamente tanto según sus exigencias *formales* como también en lo que se refiere al aspecto *material* en la medida en que solamente puede ser verdadero y lleno de contenido aquello que corresponde a un trabajo continuo del entendimiento en el «hacer de la experiencia», esto es, aquello que se encuentra, también con respecto al contenido, en el contexto de experiencias que ya han sido hechas y que ninguna iluminación espontánea de algún visionario lleno de presentimientos podría fracturar. El contextualismo kantiano[7] significa la determinación de todo lo que se sabe de modo concreto como una *función* del «todo de la experiencia» que, como un todo, por un lado, *es previo* a toda experiencia empírica y, por otro lado, solamente se llena y realiza mediante la experiencia empírica, en

[7] Es recomendable comprender el «contextualismo» en Kant en estrecha conexión con el propio discurso kantiano del «contexto de la experiencia» (cfr., KrV, B282/A230: «el conjunto y el contexto de una única experiencia [*den Inbegriff und den Kontext einer einzigen Erfahrung*]»; B610/A582: «Ahora bien, en efecto, no pueden sernos dados otros objetos que los de los sentidos, y [no pueden sernos dados] en ninguna otra parte que en el contexto de una experiencia posible...») como el principio lógico de la experiencia según el cual solamente los juicios de experiencia coordinados y representables en forma separada en conformidad con la idea de la *unidad* de la experiencia son los únicos capaces de suministrar conocimiento. Ya por el uso lingüístico del propio Kant no hay ningún punto de contacto con el así llamado «principio del contexto» de Frege que se refiere a la relación entre la proposición y la palabra y que ha sido transmitido a la relación entre concepto y juicio en Kant. Cfr., Lemanski, 2013: 566-586.

cualquier caso en la medida en que esta experiencia acontece conforme a las condiciones de una experiencia posible en general. Dicho de otra manera, el «contextualismo» de Kant significa que, debido a razones lógico-trascendentales, no puede haber una correspondencia inmediata entre un juicio de experiencia y una instancia exterior inmediata, sino que *toda* nuestra relación con instancias exteriores en el sentido de su determinación objetiva está siempre mediada por el todo, esto es, por el contexto de la experiencia en general, que toda experiencia es en verdad una conclusión sobre juicios de experiencia que en sí mismos no son otra cosa que conceptos intermedios en el *realizarse* de la experiencia. En este punto pienso que las dos versiones de las frases iniciales de la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* —a pesar de la manera y de la intención distintas con las que se plantean y del diferente centro de gravedad que cada una de ellas propone— no son, sin embargo, incompatibles, pues, por un lado, la experiencia en general está situada y permanece en el despliegue de la contextualidad de la experiencia como tal y es siempre un producto del entendimiento que no se puede representar de ningún modo mediante un pretendido «efecto de los objetos». Por el otro lado, la experiencia en general en el sentido del mero «todo» de experiencias posibles, como conjunto anticipado de su hacer, es aún algo vacío y no puede ser «rellenado» solamente por el entendimiento, a menos que éste haga la labor de integrar e incorporar la «materia bruta de las sensaciones» en el horizonte o contexto que él mismo despliega. Con este sentido doble de «experiencia» en Kant, es decir, la experiencia como una presuposición universal de la forma, por un lado, y como una forma que se realiza de manera dinámica, por otro lado, nos encontramos en el centro de la doctrina del conocimiento de la *Crítica de la Razón Pura,* tanto en su lado positivo como en su lado que separa de modo negativo. Las reflexiones que a continuación siguen deben explicar esta «posición intermedia» en tres aspectos lógico-trascendentales y contribuir con ello a la comprensión del contextualismo kantiano.

II

Comencemos con una reflexión de carácter fundamental en torno al problema que Kant tenía que resolver en la *Crítica de la Razón Pura.* Como sabemos Kant ha dado, al lado de la antinomia de la razón, también el escepticismo de Hume como causa de su despertar del sueño dogmático. La tesis de Hume era, dicho en forma muy resumida, que, por diversas razones, no puede haber juicios de conocimiento propiamente dichos. No los puede haber porque no existe ninguna base empírica para la formulación de juicios de necesidad [*Notwen-*

digkeitsurteile]. Esta tesis es absolutamente correcta, aunque hay que decir en torno a ella que nadie propiamente había afirmado que la necesidad podía ser un concepto empírico, que podía aparecer como «impresión» en la percepción sensible. La respuesta de Kant a Hume se plantea inmediatamente como resultado de su contextualismo. Kant subraya que la experiencia como «producto de nuestro entendimiento» es algo que nosotros «hacemos» en virtud del pensamiento y no algo que solamente «tenemos» en virtud de la sensibilidad[8]. La experiencia *científica* significa propiamente hablando la constitución de la objetividad conforme a la pretensión de la representabilidad del saber objetivo dentro del «todo de toda experiencia posible». En forma correspondiente, lo que signifique necesidad o causalidad, no tiene por qué buscarse en el ámbito de las meras impresiones sensibles o de las percepciones, ni tampoco reside subjetivamente en el psiquismo o en la conciencia del observador. El sol como objeto de la experiencia no es una mera *impression*, sino un objeto bien formado mediante el pensamiento que consideramos en su actuar conjunto con otros objetos que también han sido bien formados, por ejemplo, nuestra Tierra. En esta acción y relación recíproca entre estos dos objetos, en este caso, el sol y la Tierra, hay una necesidad objetiva, sucesión de eventos, que se suceden objetivamente a partir de la constitución fundamental de los objetos mismos. De esta manera, no puedo asumir al mismo tiempo que, por ejemplo, el sol contiene el 99% de la masa de nuestro sistema planetario y que constantemente tienen lugar en él fusiones nucleares *y* que nuestra tierra calienta o ilumina al sol. No puedo por ello contar con que el sol mañana, en virtud por ejemplo de una catástrofe cósmica, no aparezca *y* que nosotros leeríamos esto en el periódico posteriormente. En ambos casos, habría infracciones contra las condiciones de constitución de la experiencia objetiva que tendrían que convertir a ésta en imposible. En ambos casos hay entonces necesidades que expresamos ante todo en la forma de leyes causales que se pueden considerar como completamente racionales, como algo necesario en el contexto de la experiencia, como un todo. La síntesis de nuestras representaciones mediante las cuales nosotros construimos una experiencia reflexiva a través de su contexto total sigue principios que mantienen la experiencia [*erfahrungserhaltende Prinzipien*], como lo ha mostrado Kant en el apartado consagrado a la Deducción Trascendental, principios que no son ellos mismos ob-

[8] Kant ha distinguido expresamente entre el «tener» y el «hacer» de la experiencia ante todo en el *Opus Postumum*. Cfr., OP, AA 22: 444): «No puedo decir que yo *tengo* esta o aquella experiencia, sino que yo me la hago [...] [*Ich kann nicht sagen ich habe diese oder jene Erfahrung sondern ich mache sie mir* [...]]».

jetos de experiencia posible. En ese sentido Kant ha formulado en los *Principios Metafísicos de la Naturaleza* lo siguiente: «La experiencia es un conocimiento que determina en forma válida el objeto para todos los fenómenos» (MAN, AA 04: 123). Sabemos que, en última instancia, el imperativo de la identidad colocado en la apercepción trascendental conduce y organiza la síntesis de las representaciones en los medios tanto de la intuición como del concepto. Es este mismo imperativo el que nos conduce a concebir la experiencia como *una,* como forma cerrada del conocimiento que se está realizando y, posteriormente, a hacer la «experiencia» en el interior de esta forma o de este contexto presupuesto que, como ya se ha subrayado, reflexiona sobre el contexto entero y, en esta reflexión sobre el contexto total, es decir, sobre el conjunto de la experiencia, encuentra la necesidad que a Hume le hacía falta. Kant ha *mediatizado,* esto es, ha mediado dentro del contexto de la experiencia, las instancias de la inmediatez a las que Hume se había referido y entre las cuales el filósofo escocés no pudo encontrar la necesidad que buscaba. Kant ha encontrado ahí la verdad trascendental y la posibilidad de comprenderlas como presentación de contextos necesarios de relación de las representaciones. En cierto sentido, Hume fue el último que comprendió la experiencia como una instancia. En el caso de Kant, la experiencia se convierte en una función que se ha introducido en forma lógico-trascendental.

El concepto de la necesidad pertenece al círculo de las determinaciones modales de las que Kant, como se sabe, ha dicho que no ofrecen ninguna extensión de nuestros juicios de experiencia en lo que se refiere al contenido[9]. En las determinaciones modales la experiencia deviene más bien algo reflexivo; la experiencia muestra en las determinaciones modales el «grado de integración» en el que un juicio de experiencia —que ya está determinado de manera objetiva en forma concluyente— pertenece al inventario de todo nuestro conocimiento, esto es, al contexto dado de la experiencia.

La primera síntesis modal-reflexiva es la de la *posibilidad.* Ella decide si un juicio de experiencia en general puede o no caer dentro del horizonte de unidad de la experiencia. Si decimos que un juicio de experiencia dado es «posible», ello significa que ese juicio de experiencia se encuentra por principio en armonía con las condiciones de la posibilidad de la experiencia y no debe excluirse ya *a limine* del círculo de los juicios susceptibles de ser defendidos algo así como la afirmación de que habría en el espacio o en el plano algo así como biángulos. La segunda síntesis modal, la de la *realidad*

[9] Sobre los conceptos modales de Kant y también sobre su relevancia para el pensamiento kantiano de la experiencia: cfr., Hoffmann, 1991b: 211-277.

efectiva [*Wirklichkeit*] establece si el juicio de experiencia que ha de formarse cae o no, por razones ya dadas, dentro del contexto de nuestra experiencia, esto es, si, por ejemplo, la representación de que el césped sería por naturaleza verde y no violeta, está fundamentada en forma correspondiente por sensaciones de color dadas, aún cuando por lo pronto nada hable en contra de la posibilidad abstracta de que el césped también podría ser violeta o rojo. La tercera síntesis modal, la de la *necesidad* resulta siempre cuando, como ya Hume lo había visto, podemos deducir el juicio correspondiente a partir del contexto de nuestra experiencia y de sus propiedades formales como tales y no podría deducirse su opuesto de ese contexto. Aquí alcanzamos enseguida el nivel de las leyes de la naturaleza propiamente dichas en las que —éste es el punto de Kant— nuestro entendimiento se *comporta a priori en forma determinante como productor del saber contextual de la experiencia* y prescribe a la naturaleza fenoménica las leyes para que ella pueda aparecer fenoménicamente, sin que con ello, al mismo tiempo, busque anticipar previamente el contenido de la instancia singular de la percepción. Justamente porque a las instancias individuales como tales no les puede asignar ninguna verdad es por lo que Kant se remonta a las formas a través de las cuales la conciencia como tal construye y ordena el inventario de su saber y su ver-como-algo. La verdad vinculante de modo universal, como la que se asume en una ley de la naturaleza, puede residir justamente sólo en las vías del mantenimiento de un espacio unitario de la conciencia. Kant puede expresar el estado de cosas correspondiente en la *Crítica de la Razón Pura* (A221, B269) de la siguiente manera:

> Por consiguiente, sólo en [el hecho de] que estos conceptos [Kant se refiere aquí a los conceptos a priori del entendimiento como sustancia, causalidad, etc., TSH] expresan a priori las relaciones de las percepciones en toda experiencia, se conoce su realidad objetiva, es decir, su verdad trascendental, y por cierto independientemente de la experiencia, pero no independientemente de toda relación con la forma de una experiencia en general, y la unidad sintética, sólo en la cual pueden ser conocidos empíricamente los objetos." (KrV A221 y s / B269).

En general la función de las categorías que posibilitan la experiencia es la que hace que, en el uso de las categorías en juicios de la experiencia y en su actuar conjunto en dirección a la unidad sintética de la experiencia que es *una*, se pueda remitir a ellas como magnitudes que hacen posible la universalidad y necesidad de semejantes juicios. Por lo demás se puede encontrar confirmado fácilmente una vez más el anclaje categorial del contextualismo de la experiencia de corte kantiano en las determinaciones modales en el hecho de que los principios supremos de todos los juicios sintéticos que corresponden

a las modalidades —en el caso de Kant, los «Postulados del Pensar Empírico en general», son, en primer lugar, en general *postulados* —el entendimiento avanza con ellos en dirección a la unidad en el hacer de la experiencia, aun si la experiencia concreta nunca está concluida— y se trata, en segundo lugar, de postulados del «pensar empírico en general», es decir, no con relación a experiencias singulares y puntales que solamente se tienen pero que no se hacen y que se tendrían que llamar propiamente más bien percepciones, sino que en este caso se trata del espacio total de la empiria [*Gesamtraum der Empirie*] que se esclarece reflexivamente en dirección a la estructura de su unidad. «Posibilidad», «realidad efectiva» y «necesidad» marchan en dirección, como Kant aquí lo dice expresamente con toda la claridad deseable, «de la experiencia posible y su unidad sintética [...] solamente en la cual los objetos del conocimiento son dados» (KrV, B267/A220). Las determinaciones modales designan así también en el plano de los principios, es decir del hacer realmente efectivo de la experiencia científica, las contextualizaciones concretas con las que trabajamos cuando integramos experiencias concretas en el contexto de la experiencia en general, es decir, cuando determinamos adicional y progresivamente la experiencia de modo material.

III

Nuestra cita aducida al inicio sobre el «todo de toda experiencia posible» se encuentra, como ya se ha dicho, en el contexto del capítulo del esquematismo. En el problema del esquematismo se trata, como se sabe, de encontrar el concepto propiamente medio entre las representaciones inteligibles, por un lado, y las representaciones sensibles, por el otro, de manera tal que las primeras puedan ser aplicadas en general a las segundas y pueda tener lugar *una saturación empírica de la experiencia* y justamente esta saturación de las formas del conocimiento con un contenido empírico que se busca en todo momento es lo que constituye lo propio de la Lógica Trascendental. Kant aduce, en primer lugar, el ejemplo de un plato y el concepto puramente geométrico de un círculo. El concepto del «plato» es un concepto empírico al que, como todo concepto empírico, se llega por inducción a partir de algo que está dado de modo contingente. Por el contrario, el concepto matemático del círculo contiene una síntesis a priori y tiene que ser comprendido solamente desde el plano del *conocimiento sintético a priori*. A pesar de ello, bajo ciertas circunstancias comprendemos un plato como ejemplo de un círculo cuando explicamos a un niño la diferencia que hay entre un círculo y un óvalo, o cuando decimos que, por ejemplo, para la producción y el acabado industrial de los platos se requieren ciertas máquinas cuya construcción adecuada no sería

posible sin el concepto geométrico del círculo. La «homogeneidad» entre el concepto empírico y el concepto no-empírico reside aquí, para Kant, en el concepto de la «redondez» que es construido a priori y a la vez puede ser intuido de modo sensible de modo tal que tenemos aquí de hecho un primer ejemplo de un concepto medio que puede relacionar representaciones heterogéneas inteligibles, por un lado, y sensibles, por el otro. Ahora bien, la respuesta que Kant da a este problema de la homogeneidad de las representaciones y que constituye al mismo tiempo el núcleo de su doctrina del esquematismo, es que *el eslabón intermedio buscado tiene que residir en una determinación trascendental del tiempo conforme a las categorías mediante la imaginación trascendental.* El tiempo es, como recordamos, la forma de la intuición del sentido interno que precede siempre a la intuición del sentido externo, por lo que ella contiene dentro de sí de hecho *todas* las representaciones sensibles, tanto las internas como las externas. El tiempo es la *forma universal de lo que está dado de manera sensible.* El tiempo está contenido, como Kant lo dice expresamente, «en toda representación empírica de la diversidad» (KrV, A139, B178). El tiempo es así también, por un lado, una forma de la intuición a priori y, por el otro lado, contenido de la empiria, a saber: un rasgo de todo dato empírico concreto, de toda instancia singular de la experiencia. Podemos decir también que el tiempo es —como en el conocido «trazado de una línea» del sentido interno— el *medio de un proceder [Medium eines Verfahrens],* de una acción inteligible y es también —en el sentido de la afectabilidad del sentido interno mediante la diferencia temporal— el *medio de un experienciar [Medium eines Erfahrens],* de una receptividad sensible con relación a representaciones dadas. En esta parte nos concentramos otra vez en el momento de la compendiabilidad [*Inbegrifflichkeit*], es decir, de la reflexión temporal del todo de la experiencia tal como ella —y esto no debe sorprender— se expresa en los esquemas modales. En ellos la esquematización tiene lugar a través del «conjunto del tiempo [*Zeitinbegriff*]», del *tiempo de la unidad* de la experiencia, podemos decirlo así, con el cual se tiene que poder poner en relación una vez más el objeto de la experiencia como tal. El esquema de la *posibilidad* es, de acuerdo con Kant, la «existencia en un tiempo cualquiera», una temporalización sin ninguna posición de determinidad que lo que hace solamente es que el objeto en cuestión no caiga fuera fundamentalmente del contexto de la experiencia. El esquema de la *realidad efectiva* es, por el contrario, la «existencia en un tiempo determinado» donde se reflexiona sobre la existencia temporal del objeto en el marco del horizonte entero del tiempo de la experiencia y se le posiciona dentro de él conforme a ello. En ello se distingue de la determinación de la cualidad de la realidad que consiste en mostrar en general una «existencia en el tiempo»

sin mediar a la vez la temporalidad correspondiente del objeto con otra temporalidad. El esquema de la *necesidad*, finalmente, es el de la existencia en todo tiempo, algo que podría ser claro también para el entendimiento cotidiano que, sin formación filosófica, está habituado a considerar «verdades necesarias» como válidas eternamente, para todo tiempo. Todo eso le sirve a Kant para trasplantar los conceptos a priori del entendimiento en el campo de su realización sensible, de darles un objeto y «por tanto procurarles *significación*» (KrV, B185/ A146). El que, además de esta temporalización de los conceptos puros del entendimiento conducida en el marco de la lógica de la experiencia, no pueda haber otra significación real de las categorías es algo que Kant ha acentuado en forma suficiente y lo repite una vez más en nuestro contexto:

> [...] las categorías, al fin, no tienen otro uso, más que [el uso] empírico posible, pues sirven meramente para someter a los fenómenos, mediante fundamentos de una unidad necesaria a priori (debido a la unificación necesaria de toda conciencia en una apercepción originaria), a reglas universales de la síntesis, y para tornarlos así, con ello, *aptos para la conexión integral en una experiencia* (KrV, B185/A146, cursivas de TSH).

Este pasaje debe ser considerado una vez más como expresión de la meta del conocimiento de Kant, a saber: la exposición de las condiciones de una conciencia continua en sí misma como fundamento de la constitución objetiva del mundo. A ello sigue en forma inmediata nuestra cita inicial sobre el «todo de toda experiencia posible» como punto de referencia de toda «verdad trascendental». También independientemente de nuestra pregunta por el contextualismo de Kant, se puede subrayar en este contexto que, con su temporalización de todo conocimiento que se realiza en el capítulo del esquematismo, Kant ha roto definitivamente los puentes tanto con la Metafísica como también con el racionalismo. En efecto, según Kant, la temporalidad tiene que entrar en forma elemental en la formación de nuestros conceptos dotados de contenido; aún más, comprendemos algo sobre nuestros conceptos en general solamente en la medida en que los comprendemos como conceptos que son interpretados, es decir, interpretándose temporalmente. A la inversa, no comprendemos nada por medio de los conceptos metafísicos de corte clásico, porque ellos no son capaces de ninguna representación conforme a una realización temporal, a una producción en el contexto de la experiencia en el sentido de una acción del conocimiento que se llena en el tiempo. De este modo, así como no hay una realidad objetiva que no fuera una «existencia en un tiempo determinado», tampoco hay, según Kant, un conocimiento teórico en general que no sea un saber del tiempo en el sentido de que el tiempo mismo es, por así decirlo, la ventana hacia todos los objetos

posibles de nuestro saber. Ciertamente que para Kant no se sigue de ello ninguna arbitrariedad del conocimiento, aunque quizá la conciencia de que el conocimiento concreto es relativo al conjunto del tiempo y que, en general, tiene «su tiempo». El tiempo, como un conjunto inteligible-sensible de todas nuestras representaciones, es el primer hermeneuta de nuestra conciencia y, en ese sentido, está íntimamente emparentado con ella. Solamente la unidad simple de la conciencia misma, para la cual no hay ningún esquema, es la que puede elevarse por encima del cosmos de nuestros mundos de representación que se encuentran siempre impregnados temporalmente por razones de la lógica de la experiencia, pero también, posteriormente, como un posible punto de enlace de una ética que, según la pretensión de Kant, no puede diluirse en relaciones temporales. Sin embargo, éste no es el tema del presente escrito.

En el contexto de lo que estamos diciendo, afirmamos lo siguiente: el contextualismo kantiano de todo saber concreto implica también una contextualización temporal de todo lo sabido que corresponde al hecho de que el esquema universal de la experiencia es el tiempo y, del mismo modo, el esquema universal de la experiencia que se relaciona consigo misma es el conjunto del tiempo. El tiempo es aquí, como lo hemos visto, por un lado, la forma del «trabajo» del entendimiento y, por otro, una determinación cualitativa de lo que cae dentro del contexto de la experiencia en general y que, por ello, también puede ser elaborado por el entendimiento. Dicho de una manera quizá más general: el tiempo no es solamente una forma pura a priori de la intuición, sino que es a la vez una forma pura de la experiencia en la medida en que esta experiencia se despliega en forma contextual en sus contenidos cambiantes.

IV

Como se desprende de su doctrina de las ideas regulativas, Kant se ha preguntado no solamente por las condiciones de la posibilidad en sentido de *las presuposiciones* de la experiencia, sino que también lo ha hecho por las *condiciones de su mantenimiento* en el sentido de su desarrollo progresivo continuo[10]. Si la experiencia debe y puede ser *una* experiencia en sus diversos contenidos y, según Kant, no se

[10] Si se quiere decirlo así, con la Dialéctica Trascendental la teoría del conocimiento se transforma en teoría de la ciencia sin que ello, desde luego, signifique una auténtica discontinuidad. Si antes el objeto de la experiencia era pensado como función del contexto de la experiencia, ahora este contexto se convierte él mismo (reflexivamente) en «objeto» — él deviene objeto de la experiencia en el sentido de un *genitivus subiectivus*.

puede hablar, por motivo de la unidad de la razón y, por tanto, de la ciencia, de *múltiples* experiencias, si la experiencia tiene —como podemos decir con la mirada puesta en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*— conforme a la idea, el carácter de sistema, por inalcanzable que pueda ser la exposición de un «sistema natural» ideal, entonces es también claro que también la experiencia futura tendrá que representar la unidad o la contextualización de la experiencia, es decir, del entendimiento de esa experiencia. Se puede remitir en este contexto a los tres principios de la homogeneidad, de la especificación y de la continuidad que Kant aduce en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental en el que trata del «uso regulativo de las ideas de la razón pura» (cfr., B685/A657 y s.)., Kant se vincula aquí de modo patente con la antigua doctrina de la división de los conceptos en el sentido del Árbol de Porfirio, es decir, se trata aquí de la lógica de las relaciones en los géneros de las especies hasta poder llegar a un «género supremo» que es el «horizonte universal y verdadero» que abarca «abarca bajo sí toda multiplicidad como géneros, especies y subespecies», tal y como se dice en KrV, B687/A659. Sin embargo, en el contexto de la doctrina crítica del conocimiento se trata propiamente de algo distinto: se trata de los momentos estructurales de una experiencia que es una y que se despliega y se está construyendo constantemente y que, en ello, vuelve constantemente a sí misma, no siendo otra cosa que la apercepción trascendental activa que constantemente está deviniendo. Es en esta última, y no en un género supremo susceptible de ser aislado de modo metafísico, donde ahora reside el «punto de vista del concepto supremo» al que corresponde —en el leguaje de Kant— el horizonte más amplio, un horizonte que podemos identificar según todo lo que se ha dicho con el contexto de la experiencia como tal, con la forma de su unidad. En el interior de la *homogeneidad* elemental de este horizonte de la experiencia que es idéntica consigo mismo y se mantiene en su identidad se tiene que llegar posteriormente a la *especificación,* esto es, a la formación de diferencias del concepto inducidas empíricamente que están mediadas siempre, por supuesto, a través del todo de la experiencia y no articulan reflexivamente simplemente diferencias percibidas de *modo inmediato.* Dentro del contexto de la experiencia que todo lo abarca todas las diferencias están mediadas lo que significa que ellas mismas son variables. La experiencia no permanece nunca en reposo ni se detiene, sus disyunciones constitutivas pueden ser sustituidas por otras el día de mañana sin que en ello se pierda la unidad de la razón. Esta unidad de la razón en el cambio de las diferenciaciones y divisiones mediadas por la experiencia científica se expresa en el concepto de la *continuidad* con el que también se dice que la experiencia no desemboca en un orden estático de los conceptos, sino que ella consiste en su movimiento propio, mediato.

El movimiento de los conceptos en el hacer de la experiencia tiene que ser comprendido como momento de la construcción dinámica del contexto de la experiencia en su distensión temporal. Experiencia quiere decir siempre también *contextualización progresiva,* integración continua en el marco de una especificación interna abierta. Experiencia es un proceso que se representa temporalmente en el interior del cual el conocer al mismo tiempo se relaciona consigo mismo y deviene reflexivo.

Se puede plantear en este punto la pregunta sobre quién es el sujeto de la experiencia, es decir del experienciar. Sabemos una posible respuesta a esta pregunta a partir de la edición de A de la *Crítica de la Razón Pura*: el entendimiento. De la misma manera, sabemos también a partir de nuestra propia explicación que podríamos dar la siguiente respuesta: el sujeto de la experiencia, el quién de la experiencia, es la apercepción trascendental, el imperativo de la identidad que hace posible a la conciencia teórica. Hay, sin embargo, una tercera posibilidad que se encuentra ya dispuesta también en Kant y que puede ser reconocida en el camino que avanza en dirección hacia el *Opus Postumum.* Esta tercera posibilidad implicaría la propia consumación del contextualismo kantiano en la medida en que en ella no se busca más un sujeto exterior al contexto de la experiencia que sería el que «hace» a la experiencia. Se podría decir entonces que la experiencia *se hace a sí misma,* naturalmente no en un sentido mágico o heteronómico, sino en el sentido que está bosquejado en el *Opus Postumum,* a saber: que el movimiento lógico de la experiencia es solamente el complemento de una experiencia sensible del movimiento, que la experiencia es como el trazar la línea y la afección sensible, como el formar de conceptos y el intuir de imágenes que se transforman, como ejecución del pensamiento y del tiempo, es la vida de la representación como unidad real de intuición y concepto, de sensibilidad e inteligibilidad. Es sabido que, en el *Opus Postumum* nos encontramos a veces sobre un terreno algo vacilante y que la imaginación productiva del intérprete ante a esta obra tiene que tratar de cerrar aquellos vacíos que el texto ha dejado abiertos. Por supuesto que me parece que no sería desacertado leer el concepto contextualista de la experiencia de Kant en el sentido ya mencionado de una *autonomización de la experiencia* como una forma del saber que se llena y es explícitamente independiente de los individuos que la realizan. La experiencia que en este sentido se pone de modo autónomo es la experiencia como conclusión concluyente que, en su figura de consumación, es ejecución pura en el interior de la cual desaparecen las instancias exteriormente recíprocas del Yo y el mundo, del sujeto y el objeto. Por lo que a Kant concierne, se hará bien en colocar el concepto de la experiencia pensado hasta el final de modo lógico-conclusivo solamente como un «concepto límite» de la

reconstrucción lógico-trascendental del conocimiento humano. Pensado esto de modo kantiano, la realidad inmediata de nuestro conocer está caracterizada por la separación y oposición de sujeto y objeto, por su hipostatización relativa al igual que por el aislamiento de los distintos momentos del conocimiento. En esta situación prevalece sin duda el juicio sobre la conclusión y es preciso precaverse ante la tentativa de saltar por encima de esta situación en una euforia lógica de la conclusión. Sin embargo, ya que el juicio —como la crítica puede mostrarlo— es él mismo ya el resumen correspondiente de la conclusión de la experiencia, no puede él detentar la última palabra. Se probará en la dinámica del hacer progresivo de la experiencia «la preeminencia de la conclusión (razón) sobre el juicio (entendimiento)» (Zeidler, 2016a: 96).

Bibliografía

Hoffmann, Thomas Sören (1991a): «Der Begriff der Bewegung bei Kant. Über den Grundbegriff der Empirie und die empirischen Begriffe«, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45, 1991, 38–59.

— (1991b): *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*. Berlín/Nueva York 1991.

— (2020): *Kants «Kontextualismus». Zur Logik des Machens der Erfahrung nach Kant*, en: Lois Marie Rendl & Robert König (eds.): *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*. Berlín: Peter Lang, 2020, pp. 345-362.

Lemanski, Jens: «Die neuaristotelischen Ursprünge des Kontextprinzips und die Fortführung in der fregeschen Begriffsschrift«, en: Zeitschrift für philosophische Forschung 67, 2013, 566–586.

Mathieu, Vittorio (1989): *Kants Opus Postumum*, Fráncfort del Meno.

Tschirner, Patrick (2017): *Totalität und Dialektik. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*. Berlín: Duncker & Humblot.

Zeidler, Kurt Walter (2016a): *Grundlegungen. Zur Theorie der Vernunft und Letztbegründung*. Viena: Ferstl & Perz Verlag.

— (2016b): *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Viena: Ferstl & Perz

III

Filosofía Práctica y de la Historia

La noción de sujeto en Kant: autoconciencia, autoconocimiento y conciencia moral

EDUARDO MOLINA
Universidad Alberto Hurtado

I. INTRODUCCIÓN

Al comienzo de la *Crítica de la Razón Pura* Kant nos dice que en esta obra la razón debe emprender «la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí» (KrV, A XI-XII). En este sentido, bien puede sostenerse que la filosofía trascendental en su conjunto es una forma de autoconocimiento y que en ella, por tanto, puede encontrarse una teoría del sujeto.

La idea kantiana de una «revolución del modo de pensar» apunta también a esto, al proponer un método para que el conocimiento adopte el camino seguro de la ciencia.[1] El procedimiento propuesto para esto consiste en cambiar la manera de pensar la relación entre el conocimiento y el objeto: abandonar la idea de que los objetos rigen el conocimiento y adoptar la idea de que es el conocimiento o el sujeto cognoscente el que rige a los objetos.[2]

Sin duda Kant no tenía como objetivo expreso en su primera *Crítica* desarrollar una filosofía o doctrina de la subjetividad, sino someter a examen el conocimiento por razón pura. Al hacer esto, sin embargo, especialmente al determinar las fuentes, el alcance y los límites de tal conocimiento, Kant comprendió que para conocer se requiere que el sujeto se relacione consigo mismo de una manera particular, que el sujeto sea consciente de su propia actividad y que así, de una manera que vamos a examinar más adelante, proporcione la unidad y necesidad que exige todo conocer. La autoconciencia, según esto, sería el rasgo constitutivo del sujeto en el dominio del conocimiento.

[1] KrV, B XI.

[2] Sobre la denominada «revolución copernicana», cf. Brandt, 2015; Caimi, 2018; Moledo, 2017.

Ahora bien, en algunos pasajes de la *Crítica de la Razón Pura* Kant parece identificar los términos *sujeto, alma* y *mente* o *ánimo*, por ejemplo cuando él habla de manera más bien general de las «facultades» o «capacidades del alma» o «del ánimo»[3]. La mayor parte de las veces, sin embargo, Kant afirma que el alma es, en un sentido más estrecho, un objeto del sentido interno, es decir, que se identifica con el *yo pensante* tal como este se aparece a sí mismo bajo la forma del tiempo[4]. Kant se refiere en este caso al yo fenoménico y lo distingue nítidamente del *yo* de la apercepción trascendental, el *sujeto trascendental de los pensamientos* = *x*, que no puede ser objeto de autoconocimiento en el preciso sentido en que hablamos de conocimiento de objetos, como veremos.

En el capítulo de los Paralogismos de la razón pura, por su parte, Kant critica el concepto de sujeto y de alma de la psicología racional de su época, que concibe al yo pensante como una sustancia simple, numéricamente idéntica en todo tiempo y cuya existencia, a diferencia de la de los cuerpos, es indudable. Este concepto racional, cartesiano del sujeto o del alma, según Kant, pertenece al campo de los *noúmena* y sobrepasa completamente los límites de nuestro conocimiento finito.[5]

Como ya señalamos, el concepto de sujeto que elabora Kant siempre remite a una autoconciencia, la que en principio debe poder expresarse mediante el término *yo*, debido a la necesaria referencia a un polo subjetivo de identidad y unificación. Junto a esto, este yo autoconsciente debe ser concebido como un yo pensante, justamente por su carácter unificador, que remite a una actividad espontánea del sujeto. Pero ningún tipo de autoconciencia, sostiene Kant a la vez, da lugar a un auténtico conocimiento teórico de ese yo. En efecto, la autoconciencia trascendental es solo la *forma* o el *vehículo* de toda representación objetiva, una condición trascendental del conocimiento que no puede ser ella misma objeto de conocimiento. El sujeto fenoménico de la autoconciencia empírica, por su parte, tampoco puede ser objeto de conocimiento en sentido estricto, pues en él no hay nada estable ni permanente, como Kant destaca muchas veces. En efecto, el yo que intenta captarse a sí mismo en el sentido interno es algo que se escapa constantemente de nuestra observación en una especie de círculo perpetuo, según la metáfora del propio Kant[6], de modo que

3 KrV, A94/B127; A124; A141/B180; A406/B432.

4 Cf. KrV, A22/B37; A361; A381; A385; A846/B874.

5 Cf. KrV, B430–32.

6 Cf. KrV, A346/B404.

ese yo nunca es el verdadero sustrato de la actividad pensante, o a lo sumo es solo una parte de lo que somos nosotros mismos.

En efecto, para que el yo pensante fuera un objeto de autoconocimiento, debería ser y presentarse como una sustancia, pero Kant muestra que ni el yo trascendental (que no es ni puede ser objeto) ni el yo fenoménico (que parece ser tan abigarrado como el haz de percepciones del que hablaba Hume) pueden ser considerados sustancias, por diferentes razones.

Kant estaba tan seguro y satisfecho de esta conclusión crítica respecto del autoconocimiento, que en el Prefacio de la *Crítica de la Razón Práctica* nos dice:

> La extraña pero indiscutible afirmación de la crítica especulativa de que incluso *el sujeto pensante es para sí mismo, en la intuición interna, meramente un fenómeno,* recibe en la *Crítica de la Razón Práctica* confirmación tan plena que aun cuando la primera *Crítica* no la hubiese demostrado, habría que llegar a esta proposición (KpV, AA 05: 6).

Kant quiere probar así que solo mediante la distinción entre fenómeno y noúmeno puede pensarse sin contradicción la unión entre la causalidad como mecanismo de la naturaleza y la causalidad como libertad en uno y el mismo sujeto: el sujeto es a la vez *fenómeno* con relación a la ley de la naturaleza y *ser en sí mismo* con relación a la ley moral.

Pero ¿cómo entender esta unidad del sujeto? A nuestro entender esto supone al menos un tipo de estabilidad que, aunque no sea la de una sustancia, sí haga posible que hablemos siempre de uno y el mismo sujeto, tanto en el dominio teórico-empírico como en el práctico, y que, a pesar de las afirmaciones críticas de Kant respeto del autoconocimiento, tenga sentido hablar de un autoconocimiento práctico en particular, como el Kant va a mencionar en la *Crítica de la Razón Práctica* y luego desarrollará en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* y en la *Doctrina de la virtud* a propósito de la conciencia moral.

En lo que sigue intentaremos mostrar los elementos que están en juego en este problema y el modo en que Kant presenta la solución a este.

II. Sujeto, autoconciencia y autoconocimiento

Justamente en el capítulo de los Paralogismos de la Crítica de la Razón Pura, destinado a criticar la concepción metafísica del sujeto o alma y en particular el concepto cartesiano del yo como sustancia pensante, Kant afirma también que, a pesar de todo, las proposiciones conclusivas de dichos paralogismos bien pueden seguir sosteniéndose,

si son entendidas de manera adecuada. Dicho de otro modo, habría al menos un sentido en el que sí podemos referirnos a nosotros mismos como si fuéramos una sustancia real, simple y personal. ¿Cómo hay que entender esta afirmación?

Cabe pensar que con eso Kant se refiere únicamente a la idea de alma que será tratada más adelante en el capítulo del Canon de la razón pura y después en la Dialéctica de la *Crítica de la Razón Práctica.* Se trataría pues de una idea que solo poseería auténtica validez en el uso práctico de la razón, bajo la forma de una *creencia moral* o de un *postulado* sobre la inmortalidad del alma. Pero esto esconde un problema mayor. En efecto, no solo el postulado de la inmortalidad del alma requiere concebir al sujeto pensante como algo *a su modo* permanente, simple e idéntico. Toda la filosofía práctica kantiana supone esto, a saber, un *sujeto racional* y *a la vez finito,* es decir, un sujeto que posea una existencia inteligible que coincida en su fundamento con su existencia sensible.[7] Dicho de otro modo: supone que el sujeto libre y autónomo es, de un modo que habrá que precisar, el *mismo* que el sujeto que se reconoce rudimentariamente en su existencia empírica.

En una nota al parágrafo 4 de la *Antropología* Kant dice lo siguiente:

> La cuestión de si en los variados cambios internos del ánimo (de su memoria o de los principios admitidos por él) el hombre, cuando es consciente de estos cambios, puede decir aún que es *exactamente el mismo* (en cuanto al alma), es incongruente; pues el hombre sólo puede tener conciencia de estos cambios representándose a sí mismo en los varios estados como uno y el mismo *sujeto,* y el *yo* del hombre, si bien es doble en cuanto a la forma (la manera de representación), no lo es en cuanto a la materia (el contenido) (Anth. AA 07: 135).

El estudioso de Kant sabe que tras estas aseveraciones aparentemente simples, destinadas a un púbico amplio, se esconden problemas que Kant desarrolló detalladamente en varias de sus obras más importantes. Desde su doctrina de la autoconciencia pura y su crítica al supuesto autoconocimiento de lo que somos en nosotros mismos, en la *Crítica de la Razón Pura,* hasta sus explicaciones sobre la persona que somos desde un punto de vista práctico y su doctrina más bien tardia de la conciencia moral, en la *Religión* y la *Doctrina de la virtud,* Kant fue bosquejando una concepción compleja sobre la autoconciencia y las formas del saber de sí en el marco de lo que podríamos llamar su teoría del sujeto.

[7] Cf. Heimsoeth, 1956: 252.

Atendamos en primer lugar al problema de la autoconciencia, como primer elemento de esta teoría.[8]

Como señalamos al comienzo, Kant sostiene que para conocer se requiere que el sujeto se relacione consigo mismo de una manera particular, que el sujeto sea (o pueda ser) consciente de su propia actividad.

De acuerdo con Kant, este modo de relacionarse el sujeto consigo mismo se da fundamentalmente en la apercepción trascendental, una forma originaria de la conciencia que se expresa en (y produce) la proposición *yo pienso* y que es condición de toda representación objetiva. Junto a esto, como ya hemos señalado, Kant procura distinguir esta autoconciencia pura de cualquier tipo de autoconocimiento, tanto del supuesto conocimiento de nosotros tal como somos en nosotros mismos, como del autoconocimiento empírico. El *yo* de la autoconciencia pura, sostiene Kant, es siempre *sujeto,* nunca *objeto.*

Kant le dedicó al concepto de apercepción trascendental varios de los pasajes más importantes de la *Crítica de la Razón Pura*, especialmente algunas páginas centrales de la Deducción Trascendental según la primera edición y toda la Deducción Trascendental según la segunda edición, la que tiene como hilo conductor justamente el principio supremo de la apercepción trascendental.

Dicho muy resumidamente, la idea principal de estos pasajes es que el conocimiento objetivo requiere que las múltiples representaciones dadas en la sensibilidad y sintetizadas por la imaginación posean una *unidad* que haga *necesario* el enlace de dichas representaciones. Antes de que opere esta unidad, podría decirse, solo habría una multiplicidad de representaciones que se sucederían en el tiempo y que se asociarían de manera azarosa. No habría aún ningún *objeto* propiamente tal, por tanto. Lo que se requiere entonces para que haya auténtico conocimiento, sostiene Kant, es poder referir esas múltiples representaciones a una y la misma conciencia, a un polo subjetivo (un *yo*) que someta todas las representaciones a su propia legalidad. Pero como ni la sensibilidad ni la imaginación son capaces por sí solas de proporcionar auténticas leyes que den unidad necesaria a las múltiples representaciones, esas leyes deben ser las del entendimiento, es decir, las leyes del *pensar*. Por eso dice Kant que la apercepción transcendental se expresa en la proposición *yo pienso* que «debe *poder* acompañar todas mis representaciones» (KrV, B131-2).

Ser sujeto (o más precisamente, *un sujeto de conocimiento*) implica entonces una relación precisa de la conciencia respecto de sí

[8] Sobre Kant como precursor de las teorías modernas de la autoconciencia, cf. Klemm and Zöller, 1997: vii ss.

misma para poder reunir todas las representaciones en una sola conciencia. Ahora bien, probablemente una de las mayores dificultades que debe enfrentar cualquier intento por aclarar la estructura de la autoconciencia así descrita es el problema de la *circularidad*.[9] Y es claro que Kant se dio cuenta de la dificultad de concebir la estructura circular de la autoconciencia, como puede verse por ejemplo en un pasaje inicial del capítulo de los Paralogismos:

> Por ese Yo o Él, o Ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un sujeto de los pensamientos = *X*, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto; por eso, giramos alrededor de él en un perpetuo círculo, pues debemos servirnos siempre ya de la representación de él, para poder juzgar algo acerca de él; una incomodidad que es inseparable de él, porque la conciencia, en sí, no es tanto una representación que distingue a un objeto particular, sino una forma de ella [de la representación] en general, en la medida en que ella ha de ser llamada conocimiento; pues solo de ella puedo decir que mediante ella pienso algo (KrV, A346/B404).

Kant muestra así claramente que la expresión *yo pienso* no puede ser interpretada como una representación que refiere a un objeto, sino como una *forma* de la representación que indica precisamente el *cómo* se piensa un objeto.[10] Este sentido *adverbial*, por decirlo así, de la autoconciencia, es especialmente relevante para aclarar el problema del autoconocimiento en Kant, como mostraremos enseguida.[11]

[9] Como ha señalado Dieter Henrich (1966), el problema de la circularidad de la autoconciencia amenaza a todo intento de explicar esta por medio de la reflexión (una conciencia de segundo orden). En efecto, si el *yo consciente* al que designa la expresión *yo pienso* es condición de posibilidad de todo conocimiento de objetos, entonces ese *yo* también sería requerido para saber de sí mismo; por lo tanto, a lo que se pretende acceder por medio de la autoconciencia estaría supuesto por esta misma conciencia. Según Henrich, fue Fichte el que descubrió el problema de la circularidad de la autoconciencia en el que caen inevitablemente las teorías de la reflexión. De acuerdo con esto, todos los filósofos de la tradición, incluido Kant, habrían intentado explicar la autoconciencia apelando a una estructura del tipo *x piensa y*, donde *x* (lo que piensa) es distinto de *y* (lo pensado), tratando luego, por vía reflexiva, de dar cuenta del modo en que el *cogitans* se hace tema de su propio pensar, lo que supone nuevamente un *cogitans* que no es tema de este pensamiento. Henrich, siguiendo a Fichte, objeta que lo que ocurre entonces es que justamente lo que queda del lado del objeto es lo contrario de aquello que llamamos *yo*, «puesto que solo se puede hablar de Yo, ahí donde un sujeto se ha captado a sí mismo, donde él se dice a sí mismo Yo» (Henrich, 1966: 193).

[10] Cf. KrV, B 422.

[11] Para un análisis del modo en que se resuelve o disuelve el problema de la circularidad en Kant, véase Enskat, 2013 y Klemme, 2016.

En efecto, como ya adelantamos, Kant se preocupó de distinguir la autoconciencia pura de las dos formas posibles de autoconocimiento que son examinadas en la *Crítica de la Razón Pura*.

En primer lugar, distinguió cuidadosamente la autoconciencia pura de la apercepción empírica y del contingente conocimiento que podemos tener de nosotros mismos a través del sentido interno. En efecto, si lo único de lo que podemos tener conocimiento en sentido estricto es de lo dado a la sensibilidad, entonces el *yo* de la autoconciencia solo puede ser conocido en la medida en que se nos da de manera sensible, es decir, en el tiempo. Siendo esto así, ocurre que al menos una parte de aquello que es designado por la palabra *yo* no es cognoscible, mientras que aquello que conocemos de nosotros mismos solo corresponde a lo que nos es dado en el sentido interno bajo la forma del tiempo. Solo nos conocemos, pues, como fenómenos, sostiene Kant, en la medida en que el sujeto es capaz de afectarse a sí mismo, como se explica en la compleja doctrina de la *auto-afección*.[12]

En segundo lugar, Kant negó también que la autoconciencia trascendental permitiera un conocimiento racional del sujeto pensante en sí mismo —el conocimiento del *alma*—, como pretendía la psicología racional de la época. Esta perspectiva, que niega la tesis sostenida por Descartes según la cual podemos tener una intuición de nosotros mismos como substancias pensantes y por tanto conocernos como objetos sin la mediación del tiempo, constituye una de las posiciones centrales de la filosofía teórica de Kant[13] y también, por cierto, uno de sus puntos más controvertidos.[14]

III. El sujeto como alma

Ahora bien, justamente en el capítulo de los Paralogismos, destinado a criticar la concepción metafísica del sujeto como alma y en particular el concepto cartesiano del *yo pensante*, Kant sugiere que sí hay un modo adecuado de concebirnos a nosotros mismos como sustancias reales, simples y numéricamente idénticas en diferentes tiempos, es decir, como *almas* o *sujetos anímicos*.

Así, el primer paralogismo afirma que el alma o el *yo pensante* es *sustancia*. Kant muestra entonces que no tenemos un acceso sensible al *yo pienso* de la apercepción trascendental, por lo que no podemos aplicarle legítimamente la categoría de sustancia. En efecto, esta categoría solo puede usarse con ocasión de fenómenos que se nos presentan bajo el esquema de la *permanencia*, es decir, respecto de

12 Cf. KrV, B 152 ss.

13 Cf. KrV, B 68; B 158; A 366; B 406-407; y Anth, AA 07: 142.

14 Sobre esta crítica a Descartes, véase Longuenesse, 2008.

objetos del sentido externo.[15] Pero después de refutar este paralogismo, Kant agrega:

> No obstante, se puede muy bien seguir otorgando validez a la proposición *el alma es sustancia*, con tal que uno se resigne a que este concepto nuestro no conduzca en lo más mínimo más adelante, ni pueda enseñar ninguna de las consecuencias habituales de la doctrina sofística del alma, como p. ej. la perpetua duración de ella a través de todas las alteraciones, y aun de la muerte del hombre; y por tanto, a que él designe solamente una sustancia en la idea, pero no en la realidad (KrV, A350-1).

Kant, sin embargo, no explica en detalle el sentido preciso en que podría afirmarse que el alma es sustancia. Él solo señala que en este caso se trataría de una sustancia «en la idea».

El segundo paralogismo, por su parte, afirma la *simplicidad* del alma. Este es, según Kant, «el Aquiles de las inferencias dialécticas de la doctrina pura del alma» (KrV, A351), y por eso es tratado con especial cuidado en la primera edición de los Paralogismos. En efecto, si el alma fuera una *sustancia simple,* sería un tipo de entidad radicalmente diferente de la materia, que es siempre compuesta. Y aunque Kant es ciertamente un antimaterialista,[16] él también se empeña en mostrar que el dualismo mente-cuerpo no es una posición filosófica bien fundamentada, en particular si se lo quiere sostener a partir de la simplicidad del alma.[17] Ahora bien, según Kant la proposición *el alma es simple* puede ser interpretada de manera consistente con el idealismo trascendental, siempre y cuando entendamos por alma el *yo* de la apercepción trascendental y consideremos la simplicidad como la unidad que caracteriza a dicha apercepción. Kant dice:

> Pero la simplicidad de mí mismo (como alma) tampoco se *deduce* efectivamente de la proposición: Yo pienso; sino que la primera reside ya en todo pensamiento. La proposición: *Yo soy simple* debe ser considerada como una expresión inmediata de la apercepción, así como la presunta inferencia cartesiana *cogito, ergo sum* en verdad es tautológica, puesto que el *cogito* (*sum cogitans*) enuncia inmediatamente la realidad efectiva. Pero *Yo soy simple* no significa nada más, sino que esta representación: *Yo*, no abarca en sí ni la más mínima multiplicidad, y que ella es unidad absoluta (aunque solo lógica) (KrV, A354-5).

La apercepción trascendental implica la simplicidad, porque el principio de la unidad sintética de la apercepción consiste justamente

[15] Cf. KrV, A143/B183.

[16] Sobre este punto, véase Ameriks, 2000: 25 ss.

[17] Sobre la relación alma-cuerpo en Kant, véase Powell, 1990: 174 ss.

en combinar las múltiples representaciones en *una sola conciencia.*[18] *En este sentido, decir que el yo pensante es simple* es una proposición analítica, pero hay que entender que se trata de una unidad «lógica», no de la simplicidad de un objeto en el mundo. Por eso dicha proposición no amplía en nada nuestro conocimiento acerca del yo pensante. Lo mismo sucede, agrega Kant, con la famosa proposición cartesiana, que es también analítica, porque afirmar que *yo estoy pensando* presupone sin mediación la afirmación *yo existo.* Habría que decir entonces que tampoco esta *existencia* es la de un objeto en el mundo y que la proposición cartesiana tampoco amplía nuestro autoconocimiento. Más adelante volveremos sobre este punto.

El tercer paralogismo afirma que el alma es idéntica en diferentes tiempos. Cuando Kant critica este argumento, lo hace desde dos perspectivas: por un lado, atiende al yo trascendental y muestra que también en este caso decir que *el yo pensante es idéntico* es una proposición analítica, aunque esa identidad no se dé obviamente en el tiempo; por el otro, atiende al *yo fenoménico,* que sí está en el tiempo, y señala que no puede hallarse ninguna identidad donde no hay ninguna permanencia, por lo que también desde un punto de vista empírico la conclusión del psicólogo racionalista resulta errada. Ahora bien, cuando Kant destaca el sentido positivo en que puede entenderse la afirmación del tercer paralogismo, se concentra en un concepto fundamental que pertenece propiamente a la filosofía moral: el de *personalidad.* Respecto de este, Kant nos dice:

> Sin embargo, y tal como el concepto de sustancia, y el de lo simple, también el concepto de personalidad puede ser conservado (siempre que sea meramente trascendental, es decir, unidad del sujeto, que por lo demás nos es desconocido, pero en cuyas determinaciones hay una conexión integral mediante la apercepción); y en esa medida, este concepto es, incluso, necesario y suficiente para el uso práctico; pero nunca podemos hacer alarde de él como ensanchamiento de nuestro conocimiento de nosotros mismos por razón pura, la cual, partiendo del mero concepto del yo mismo idéntico, nos engaña con la ilusión de una duración ininterrumpida del sujeto; pues ese concepto gira siempre alrededor de sí mismo, y no nos hace adelantar en ninguna cuestión que apunte a un conocimiento sintético (KrV, A365-366).

Es significativo el modo como Kant conecta el concepto de personalidad con la apercepción trascendental: aunque la unidad del sujeto (trascendental) nos sea desconocida, sí podemos afirmar que las «determinaciones» de ese sujeto poseen una «conexión integral» justamente en virtud de la apercepción trascendental. Esto es como

18 Cf. KrV, B 136-137.

si Kant dijera: el concepto de personalidad no designa ninguna cosa, ningún objeto como *yo*, ni necesita hacerlo; él solo pone de manifiesto que las diversas determinaciones (que solo pueden darse a través de la sensibilidad) de un «sujeto de pensamientos» están completamente conectadas.

Recordemos lo que decía Kant sobre la noción de persona en la *Metafísica de las Costumbres*, donde puede observarse claramente la huella de Locke:

> *Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la [personalidad] psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto a otras).[19]

Obviamente hay una diferencia importante entre la personalidad moral, que supone la conciencia de la ley moral, y la personalidad psicológica, que solo supone la capacidad del ser humano de pensar el *yo*, como decía Kant al comienzo del pasaje de la *Antropología* que citamos hace un momento. Pero lo que importa destacar ahora es que en ambos casos debe haber una conexión integral entre los predicados o determinaciones de la persona. Es esta conexión la que queda asegurada solo mediante la apercepción trascendental, que en términos prácticos (atendiendo ahora a la sujeción de máximas a la ley moral) se llama *personalidad*.

En el fondo, Kant muestra que no se pierde nada si se acepta que la identidad del yo trascendental no permite avanzar hacia ningún *conocimiento* sintético respeto del sujeto. Es justamente la estructura de la autoconciencia, omnipresente en la conexión de nuestras determinaciones, pero siempre inapresable, lo que hace de un sujeto un sujeto, tanto en términos teóricos como en términos prácticos.

Pues bien, la condición que pone Kant para usar legítimamente los conceptos de sustancia, simplicidad y personalidad en el caso del *yo pensante* podría formularse así: se puede hablar del alma como

[19] MS, AA 06, 223. También en la *Crítica de la Razón Práctica* encontramos una afirmación similar: «Uno y el mismo agente, como *fenómeno* (incluso ante su propio sentido interno) tiene una causalidad en el mundo de los sentidos que siempre es conforme al mecanismo de la naturaleza; pero respecto al mismo evento, en cuanto que el agente se considera al mismo tiempo *noúmeno* (como pura inteligencia, en su existencia no determinable según el tiempo), puede contener un fundamento determinante de aquella causalidad según leyes de la naturaleza, el cual a su vez esté libre de toda ley de la naturaleza» (KpV, AA 05: 114)

sustancia simple e idéntica pero solamente *en la idea*, como *concepto de la razón*.[20]

Ahora bien, en el análisis del cuarto paralogismo Kant nunca pone en duda la *existencia* del *yo pensante*, esto es, del *alma* tomada en un sentido preciso, o del sujeto. Aún más, en la nueva versión del capítulo de los Paralogismos que Kant redacta para la segunda edición de la *Crítica*, al igual que en los nuevos pasajes de la Deducción trascendental, Kant afirma expresamente que hay una *conexión* entre el yo pensante y nuestra propia *existencia*.

Decimos una *conexión*, porque ciertamente no podemos afirmar que el yo trascendental exista estrictamente hablando. Como fuente originaria de toda unidad, él es anterior también a la categoría de existencia y escapa a las condiciones sensibles del uso legítimo de dicha categoría. Lo que sí se da, podríamos decir, es una conexión entre lo inteligible y lo sensible, entre el pensamiento y la existencia, como veremos enseguida.

Una pista para aclarar esta concepción positiva del yo pensante puede encontrarse en la noción de *inteligencia*.

Recordemos que en el §24 de la Deducción trascendental (B) Kant se refiere al yo trascendental como *inteligencia*, esto es, como sujeto meramente pensante, al destacar que ese *yo* debe diferenciarse claramente del yo empírico al que accedemos en el sentido interno.[21] Justo después, en una nota al §25, Kant aclara que aquello que permite que yo me llame *inteligencia* es precisamente la *espontaneidad* del pensar.[22]

Ahora bien, argumenta Kant, dado que «el Yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia», entonces puedo decir también: «yo existo como inteligencia que tiene conciencia solamente de su facultad de enlazar» (KrV, B157-8). Evidentemente no se trata de algo que posea una existencia *separada*, algo que pudiera existir sin aquello a lo que dirige su actividad unificadora. Es solo la contracara de nuestro aspecto sensible: el aspecto originariamente activo, espontáneo de nuestro pensar.

Algo así sugiere la tesis de la *auto-afección*: «El entendimiento, entonces, bajo la denominación de *síntesis trascendental de la imaginación*, ejerce sobre el sujeto *pasivo* cuya *facultad* es él [mismo], aquella acción de la cual decimos, correctamente, que por ella es afectado el sentido interno» (KrV, B153-154).

20 Cf. KrV, A351; A356.

21 Cf. KrV, B155-156.

22 Cf. KrV, B158 n.

Por eso la existencia que puede conectarse con el yo pienso no es la de un fenómeno, aunque ella solo puede determinarse fenoménicamente, es decir, en el tiempo.

En el capítulo de los Paralogismos en la segunda edición, Kant sostiene que el malentendido inicial de la psicología racional radica en tomar la unidad de la conciencia, que es fundamento de las categorías, por algo que puede ser intuido, como si fuera un objeto. Al hacer esto, se cree poder aplicar la categoría de sustancia al sujeto. Pero no hay ninguna *intuición* de la unidad de la conciencia, porque ella es solo «unidad en el *pensar*»; en esta unidad, por tanto, no se da ningún objeto a la intuición sensible.[23]

Además, el sujeto de las categorías no puede ser a su vez un objeto de estas, pues para hacer esto habría que presuponer la autoconciencia pura. Del mismo modo, el sujeto que está en el fundamento de la representación del tiempo no puede determinar su propia existencia en el tiempo a través de esa misma representación.[24]

Hasta aquí no hay nada nuevo. Pero en la nota que acompaña esta explicación, Kant da un paso significativo. Él dice:

> El Yo pienso es, como ya se dijo, una proposición empírica, y contiene en sí la proposición Yo existo. [...] [Esta proposición] expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción (y por tanto prueba que en el fundamento de esta proposición existencial hay ya una sensación, que, en consecuencia, pertenece a la sensibilidad), pero precede a la experiencia que ha de determinar, por medio de la categoría, el objeto de la percepción, con respecto al tiempo; y la existencia no es aquí, todavía, una categoría. [...]. Una percepción indeterminada significa aquí algo real que ha sido dado, pero solo dado al pensar en general, y por tanto, no dado como fenómeno, ni tampoco como cosa en sí misma (*noúmenon*), sino como algo que efectivamente existe, y que es designado como tal en la proposición yo pienso (KrV, B422 n.).

Es sin duda asombroso que Kant diga ahora que *yo pienso* es una proposición empírica. Pero esto no contradice lo sostenido por Kant anteriormente. Lo que él hace en este momento es distinguir entre dos modos de entender la proposición *yo pienso*. Por un lado, podemos aludir únicamente a la función lógica del pensar, a la espontaneidad pura que unifica la multiplicidad de una intuición posible, haciendo abstracción de si esa intuición es sensible o intelectual y también de todo contenido de la intuición, incluido el yo mismo como fenómeno.[25] Por otro lado, podemos entender que la proposición *yo pienso*

[23] KrV, B 421-422.
[24] Cf. KrV, B422.
[25] Cf. KrV, B428-429.

equivale a la proposición *yo existo pensando*, y en este caso ya no se trata de una mera función lógica, sino que me dirijo a mí mismo, por decirlo así, y lo que tengo entonces es la actividad de pensar que *determina* mi existencia, lo que solo puede ocurrir a través del sentido interno, como enseña la doctrina de la autoafección.[26] Por esto Kant afirma que «el Yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia» (KrV, B157 n).

De acuerdo a esto, la nota de B422 se refiere al segundo modo de entender la proposición *yo pienso*. Por lo tanto, en este caso se atiende a la actividad del pensar y *a la vez* a la receptividad de la intuición sensible, como necesaria «condición de la aplicación» de la espontaneidad intelectual.[27] En efecto, solo la intuición sensible (una percepción) puede ser el fundamento de una proposición existencial. Pero como únicamente atendemos aquí a la actividad de pensar que es *determinante*, dejamos de lado todo contenido posible de dicha percepción, que tiene que darse en el tiempo, y retenemos únicamente la necesaria referencia del pensar a algo otro —a una *materia* para el pensar— que debe darse en la sensibilidad, esto es, en el tiempo.[28] Por eso Kant habla de una «percepción indeterminada»: en la autoconciencia así descrita, se tiene conciencia de algo que existe de hecho pero en virtud de su propia actividad. Por eso no puede ser ningún objeto, no es ni fenómeno ni noúmeno.

Podríamos decir entonces que este concepto del *yo pensante*, del *yo* como inteligencia que implica a la vez la conciencia de la existencia —la conciencia de «*que* yo soy» (B157n)— y que lleva en sí la marca de la *finitud*, de la receptividad de la que debe extraer toda su *materia*, es el concepto positivo que presenta Kant del *sujeto*, es decir, del *ser racional finito* que somos, según la precisa expresión de Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*.[29]

IV. La conciencia moral

Con esto se debe conectar también, como señalábamos al inicio, la doctrina madura de Kant sobre la *autoconciencia* y el *autoconocimiento* morales, que desarrollará especialmente en la *Religión* y en la

26 Cf. KrV, B429-430. Kant reconoce que hace esta distinción para que nadie crea que con su doctrina «nuestra conciencia misma, como mera apariencia ilusoria, se debiera referir, en efecto, a la nada» (B428).

27 KrV, B 422-423 n.

28 Sobre este punto, véase Heidemann, 2013 y Rosales, 2015.

29 Cf. KpV, AA 05: 25. Hemos desarrollado más extensamente este punto en Molina, 2017.

Metafísica de las Costumbres pero que se encuentra ya esbozada en la *Crítica de la Razón Práctica.*

En efecto, decíamos en un comienzo que toda la filosofía práctica kantiana supone un *sujeto racional* y *a la vez finito*, es decir, un sujeto que posea una existencia inteligible que coincida en su fundamento con su existencia sensible, y más precisamente, supone que el sujeto libre y autónomo es el *mismo* que el sujeto que se reconoce rudimentariamente en su existencia empírica.

Y esto es lo que sucede con la conciencia moral, esto es, con una forma primordial de la autoconciencia práctica en la que el sujeto se retira consigo mismo para evaluar y deliberar sobre los fundamentos de sus propias acciones, esto es, sobre las máximas de su actuar.

Como se sabe, Kant presenta la conciencia moral bajo la forma de un *tribunal interno*, haciendo eco de una antigua tradición que ya forma parte de la sabiduría del entendimiento común: en nuestro *fuero interno* podemos ver lo que nadie más ve y juzgar nuestra más profunda disposición de ánimo.

«Tan extraordinaria es la fuerza de la conciencia», decía Montaigne, que «hace que nos traicionemos, acusemos y opongamos a nosotros mismos, y, a falta de otro testigo, nos hace comparecer en contra nuestro» (Montaigne, *Ensayos*, II, 5).

Recordemos muy brevemente cómo caracteriza Kant esta conciencia moral: el ser humano se representa a sí mismo como acusado y a la vez como acusador. De manera originaria, natural podríamos decir, en la conciencia moral el ser humano juzga el carácter moral de los fundamentos de sus propias acciones, por realizarse o ya realizadas, y se representa en sí mismo a un juez que decreta la sanción o la exculpación. Además, esta conciencia moral es infalible, agrega Kant, porque no se trata aquí de si hemos subsumido correctamente una acción bajo un deber, lo que hace la razón pura práctica, sino de si hemos sido escrupulosos o no en el examen de las máximas de la acción y de las variables que ello implica, teniendo como criterio objetivo la ley moral. Aquí pues no hay posibilidad de autoengaño, aunque sí, obviamente, siempre es posible no hacer caso a esa voz.

Kant desarrollará este tópico clásico en tres momentos.

En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant introduce el término *Gewissen* en la Dilucidación crítica de la analítica de la razón práctica, al abordar la disposición subjetiva y el sentimiento del agente moral. Aquí aparece la conciencia moral con algunas de sus funciones esenciales: primero, la de imputarse a sí mismo las propias acciones libres; segundo, la de juzgar si se decidió o no de manera racional. En el caso de que no se haya decidido así, el «abogado» interno puede dar múltiples pretextos, pero la «voz interior» que lo acusa no puede callarse. Así explica Kant el fenómeno moral del *arrepentimiento*,

que no distingue ningún tiempo ni condiciones empíricas a la hora de presentarse.[30]

En *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* , Kant desarrolla más detalladamente esta idea de la conciencia moral como tribunal: se trata, en efecto, de una conciencia moral que juzga. Su primer principio es el siguiente: «no se debe osar nada con peligro de que sea injusto», con lo que se destaca que se trata de una conciencia cierta, resuelta, que no admite opiniones: sé con certeza si examiné o no con toda cautela lo necesario antes de disponerme a realizar mi acción. En segundo lugar, dice Kant: «la conciencia moral es una conciencia que es para sí misma deber», indicando con esto que una acción declarada justa por la razón debe ser asumida con certeza, es decir, la conciencia de que una acción que yo quiero emprender es justa es un deber incondicionado, y a la inversa, si no estoy completamente seguro de que algo está permitido, no debo emprender nada, como ya decía el primer principio.[31]

En este sentido, Kant dirá en la *Religión* que esta conciencia moral es el juicio moral que se juzga a sí mismo, que se *sentencia* en rigor, y pone al propio ser humano como testigo, a favor y en contra de sí mismo. Y añade que se violenta la conciencia moral cuando se actúa con falta de conciencia (negligencia moral) o contra la conciencia (perversión).

Finalmente, en la *Doctrina de la virtud*, Kant dirá que la conciencia moral es originaria, esto es, no adquirida; que no constituye un deber tenerla, pues es presupuesta por todo deber; y lo más importante: que no es posible una conciencia moral errónea, pues aunque podamos siempre equivocarnos en el juicio objetivo acerca de si algo es un deber o no, no hay equivocación posible, dice Kant, en el juicio subjetivo acerca de si yo he comparado tal juicio objetivo con mi razón práctica, que es la que juzga. No se trata de un juicio lógico sobre lo verdadero y lo falso, sino del deber de escuchar la voz interna de nuestra razón.[32]

Aquí se despliega con todo detalle la idea del *fuero interno*: si se trata de la conciencia moral previa a la acción, esta conciencia actúa como un testigo que advierte y testifica sobre el fundamento de decisión de dicha acción, junto al juez que da su sentencia. Si se trata de dicha conciencia después de realizada la acción, los personajes del drama son más: aparece un doble sí mismo, el yo acusado y el yo como juez. Junto a ellos, además, el abogado defensor y el fiscal. Y

30 Cf. KpV, AA 05: 175 ss.
31 RGV, AA 06: 185 ss.
32 Cf. MS, AA 06: 439 ss.

finalmente, por cierto, el juez con el poder de dictar la sentencia que condena o exculpa. El resultado es la tranquilidad o el remordimiento de conciencia.

De esta autoconciencia práctica se desprende según Kant, que el autoconocimiento moral es el «comienzo de toda sabiduría humana» (MS, AA 06: 441), porque solo conociendo nuestro propio abismo podemos apartar los obstáculos internos y progresar moralmente.

En esta autoconciencia práctico-moral radica el núcleo de la subjetividad práctica, como ha señalado Enskat.[33]

En suma, podríamos decir que recién en el dominio práctico se completa la teoría kantiana del sujeto en toda su complejidad, pues esto es lo que somos en términos prácticos: un sujeto racional finito y sensible, hecho de deseos y sometido a la ley del deseo, que es la ley de la naturaleza en sentido práctico, y a la vez como sujeto autónomo, capaz de someter a ley la multiplicidad de los deseos, a una ley universal que es la ley moral.

La fuente última de unidad del sujeto, tanto en el ámbito teórico como en el práctico, es el yo pensante originario y nunca tematizable en que radica nuestra espontaneidad.[34]

Bibliografía

Ameriks, K. (2000): *Kant's Theory of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2nd ed.

Brandt, R. (2015): «Kants Revolutionen», *Kant-Studien* 106 (1): 3-35.

Caimi, M. (2018): «La revolución copernicana del modo de pensar. Algunos problemas», en Gustavo Leyva y Pedro Stepanenko (compiladores): *Immanuel Kant. Los rostros de la razón.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de México, Anthropos.

Enskat, R. (2013): «Spontaneität oder Zirkularität des Selbstbewusstseins? Kant und die kognitiven Voraussetzungen der praktischen Subjektivität«, in Stefan Lang and Lars Ulrich Thadde (eds.): *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie,* Berlín, De Gruyter: 51-80.

Heidemann, D. (2013): «'Dass ich bin'. Zu Kants Begriff des reinen Existenzbewusstseins« in Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca y Margit Ruffing (eds.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses 2010*, Berlín, De Gruyter: vol. 1, 153-164.

Heimsoeth, H. (1956): «Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie«, in *Studien zur Philosophie Immanuel*

[33] Enskat, 2013.

[34] Este trabajo forma parte del Proyecto Fondecyt Regular 2019 N.° 1190965.

Kants: Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen, Colonia: Coloniaer Universitätsverlag: 227-257.

Henrich, D. (1966): «Fichtes ursprüngliche Einsicht«, in Dieter Henrich and Hans Wagner (eds.): *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, Fráncfort del Meno, Klostermann: 188-232.

Kant, I. (1969): *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* . Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Alianza.

— (1994): *La Metafísica de las Costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid, Tecnos, 2.ª ed.

— (2005): *Crítica de la Razón Práctica*. Traducción, estudio preliminar, notas índice analítico de Dulce María Granja Castro. México, FCE.

— (2009): *Crítica de la Razón Pura*. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. México, FCE.

— (2014): *Antropología en sentido Pragmático* . Traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt. México, FCE.

Klemm, D. E. y G. Zöller, eds. (1997): *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*, Albany, SUNY Press.

— Klemme, H. (2016): «¿'El yo propiamente tal' (I. Kant) o el 'originario ser sí mismo' (D. Heinrich)? Algunas características del concepto kantiano de autoconciencia», *Revista de Estudios kantianos* 1 (2): 113-125.

Longuenesse, B. (2008): «Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a thing that thinks'», in Daniel Garber and Béatrice Longuenesse (eds.): *Kant and the Early Moderns*, Princeton: Princeton University Press: 9-31.

Moledo, F. (2017): «Kant y la 'revolución del modo de pensar' (KrV B XI). El significado metodológico general y su significado metafísico específico analizados desde una perspectiva sistemática e histórico-evolutiva», *Ideas y Valores* 66 (164): 13-34.

Molina, E. (2017): «Kant's Conception of the Subject». *CR: The New Centennial Review* 17 (2): 77–94.

Montaigne, M. de (2007): *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado.

Powell, C. Th. (1990): *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford, Clarendon Press.

Rosales, A. (2015): «La teoría de la apercepción en el capítulo de los paralogismos», en Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Hernán Pringe y Marcos Thisted (eds.): *Crítica y Metafísica: Homenaje a Mario Caimi*, Hildesheim, Georg Olms: 319-336.

La ética de Kant

Faviola Rivera Castro
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas

La filosofía moral de Kant ofrece una ética de la autonomía fundada en la capacidad para determinar por nosotros mismos los principios que guían la conducta. La autonomía moral es un ideal de comportamiento que consiste en gobernarse a sí mismo con base en principios de acción en los que la humanidad se valora siempre como un fin en sí mismo y nunca como un mero medio. Una persona autónoma se propone realizar fines moralmente buenos y, con la práctica, desarrolla actitudes y sentimientos moralmente apropiados. De acuerdo con Kant, los fines morales centrales que, a su vez, se especifican en fines morales particulares, son la felicidad de los demás y la propia perfección, tanto moral como natural. Los sentimientos morales apropiados incluyen el respeto hacia los demás y hacia uno mismo, el amor hacia los demás y la simpatía con las necesidades ajenas.

Kant desarrolla la ética de la autonomía a lo largo de varias obras: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), *Crítica de la Razón Práctica* (1788), *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1792) y *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* (1797). En *Fundamentación* y en la segunda *Crítica* Kant formula el principio supremo de la moral (el imperativo categórico) y lo fundamenta en la libertad de la voluntad. Esto significa que el imperativo categórico es el principio supremo de una voluntad libre. De acuerdo con Kant, la conducta moral es propia de un ser libre que se gobierna a sí mismo.

En *Religión* Kant desarrolla la relación entre la ética y la religión, así como la psicología moral propia de una persona comprometida con vivir una vida moralmente buena. La virtud, nos dice, se adquiere en la práctica y consiste en el progreso continuo hacia la plena conformidad de la conducta con máximas morales. En *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* Kant ofrece una taxonomía completa de

los deberes éticos y su concepción final de la virtud. Como la buena disposición moral se adquiere a lo largo del tiempo en la práctica constante, Kant presenta a los deberes morales como fines a realizar: la felicidad ajena y la propia perfección. Estos fines dan lugar a diversas prohibiciones y exigencias más específicas, como ayudar a los demás, tratarlos con una actitud de respeto, conocerse a sí mismo y satisfacer las propias necesidades básicas. También dan lugar a fines morales particulares de acuerdo con las circunstancias de cada persona, como desarrollar algunas de las capacidades que se poseen y promover la felicidad de las personas cercanas.

Esta breve introducción a la ética de Kant se centra en las dos primeras obras mencionadas: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y *Crítica de la Razón Práctica*. En la primera sección se presenta brevemente la estrategia y los propósitos centrales de Kant en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*. En la segunda sección se desarrollan las tesis centrales en la *Fundamentación*. En la tercera sección se presentan algunas de las tesis centrales en la segunda *Crítica*, así como los cambios que, de acuerdo con algunos intérpretes, Kant lleva a cabo respecto de la *Fundamentación*.

I. Estrategia y propósitos centrales en *Fundamentación* y segunda *Crítica*

La *Fundamentación* y la segunda *Crítica* tienen propósitos diferentes y emplean estrategias argumentativas también muy diferentes entre sí. Sin embargo, ambas obras comparten supuestos fundamentales a toda la filosofía moral de Kant. El primero de ellos es que la moral está gobernada por principios morales que tienen su origen a priori en la razón. «A priori» significa que estos principios no se derivan de la experiencia. Aunque aprendemos a ser morales en la práctica, es decir, por experiencia, la tesis de Kant es que la *justificación* o *validez objetiva* de los principios morales no se basa en la experiencia. Por ello, a lo largo de sus obras morales insiste que la moral no puede derivarse de ejemplos de acciones que se consideren moralmente buenas. Para saber si una acción particular es, en efecto, moralmente buena, es necesario contar con un criterio objetivo que así lo determine. Este criterio objetivo es el imperativo categórico. Este supuesto fundamental tiene implicaciones de largo alcance pues en *Religión* Kant se servirá del principio moral para examinar el contenido moral de la Biblia y sostener que no todas las acciones que allí se presentan como moralmente buenas lo son en realidad.[1] En

[1] RGV, Parte IV.

la *Fundamentación* señala que aún «el santo del evangelio» tiene que ser «comparado con nuestro ideal de la perfección moral» para poder reconocerlo como tal.[2]

Un segundo supuesto fundamental, ligado con el anterior, es que el principio moral supremos es universal e incondicionado. Que sea universal significa que es válido para todos los seres racionales; que sea incondicionado significa que sus exigencias son categóricas, es decir, no pueden eludirse ni subordinarse a ninguna otra consideración. Por ello, la justificación de este principio no puede fundarse en la experiencia, ya que esta última no puede establecer ni la validez universal ni la autoridad incondicionada.

Un tercer supuesto fundamental es que los principios morales son *imperativos*, es decir, mandatos que exigen o prohíben ciertas acciones o fines. Por ello, la ética de Kant privilegia el concepto de «deber» moral. No obstante, esto no significa que excluya al concepto de la bondad moral o al de virtud, sino que estos conceptos presuponen principios morales. Una acción moralmente requerida tiene un tipo particular de bondad, a saber, absoluta o categórica. Pero la determinación de qué acciones son buenas de esta manera solo puede hacerse con base en un principio moral. Asimismo, una persona virtuosa es aquella que guía su conducta por principios morales, de allí que la virtud no pueda caracterizarse sin presuponer a estos últimos.

El propósito central de la *Fundamentación,* como Kant lo explica en el Prefacio a esa obra, es «establecer» el principio supremo de la moral, es decir, identificarlo, formularlo claramente y probar su validez objetiva. Este propósito central no obedece a un interés teórico-filosófico sino, como también señala, persigue un propósito práctico: corregir la «corrupción» de las costumbres que consiste en la extendida tendencia a pretender justificar excepciones a los mandatos del deber. Kant afirma que usualmente sabemos qué exige la moral, como cumplir las promesas, no mentir, ayudar y respetar a los demás, entre otros deberes. Sin embargo, no es inusual que pretendamos justificar excepciones a estos deberes, ya sea para nosotros mismos o para alguien más, en aras de algún supuesto «bien mayor.» El propósito de formular claramente el principio supremo de la moral y de mostrar su validez objetiva es corregir esta tendencia corruptora en las prácticas morales. Sólo a la luz de un principio moral claramente establecido es posible determinar si dichas excepciones pueden justificarse o no.

En la segunda *Crítica,* en cambio, el propósito central es llevar a cabo una crítica o examen filosófico de la pretensión del principio de la felicidad o del amor propio de tener prioridad sobre el principio

2 GMS AA 04: 408/ Mardomingo (1996): 147.

moral. El principio de la felicidad o del amor propio conduce a procurar lo agradable y lo conveniente, así como a evitar lo desagradable y lo inconveniente. En cambio, el principio moral exige actuar siempre según máximas que podamos querer como leyes universales o, lo que es lo mismo, tratar a la humanidad siempre como fin y nunca como mero medio. En la *Fundamentación* Kant señala que el amor propio es la fuente de todos los obstáculos a la conducta moral. Sin embargo, es hasta la segunda *Crítica* que lleva a cabo un examen detallado del principio de la felicidad o del amor propio con el fin de mostrar que cualquier pretensión de elevarlo a principio supremo de la acción está condenada al fracaso. Tal principio supremo solo puede ser, de acuerdo con él, el imperativo categórico.

II. *Fundamentación*: estrategia y tesis centrales

La *Fundamentación* Kant toma como punto de partida el «saber moral ordinario» con el fin de mostrar que el imperativo categórico, el principio supremo de la moral, se encuentra implícito en él. Esto no significa que el principio moral sea, por ello, real u objetivamente válido, ya que Kant aclara que podría tratarse de una ilusión. Pero sí significa que al formular claramente el principio moral, Kant no está ofreciendo un principio nuevo, sino solo haciendo explícito algo que ya está contenido en las prácticas y conceptos morales ordinarios. Él da por sentado que estaremos de acuerdo que los dos rasgos distintivos del principio moral son su universalidad y su carácter categórico. En un segundo paso, en el tercer capítulo, se propone mostrar que este principio es objetivamente válido.

El primer capítulo inicia con el análisis del concepto de «buena voluntad», es decir, la voluntad de una persona moralmente buena. De acuerdo con Kant, este concepto forma parte del saber moral ordinario.[3] Al analizarlo, su propósito es mostrar que el imperativo categórico es el principio que guía a la buena voluntad en todas sus acciones. Kant propone analizar este concepto a través del concepto de «deber», el cual, nos dice, contiene al de una buena voluntad aunque actuando bajo ciertos «obstáculos subjetivos». Estos últimos son sentimientos o inclinaciones que obstaculizan el cumplimiento de algún deber, como la indiferencia frente a las dificultades y necesidades ajenas en el caso del deber de ayudar a los demás. En cambio, un obstáculo «objetivo» sería algo en el mundo que impide o dificulta el cumplimiento de un deber, como carecer de dinero para ayudar a una persona necesitada.

[3] Véase la discusión en Wood (1999): Capítulo 1.

Kant señala que la buena voluntad es lo único bueno «sin restricción», es decir, de manera absoluta. Esto significa que la buena voluntad tiene su valor en sí misma y nada puede eliminarlo o disminuirlo. Contrasta este valor con el de los talentos, como la inteligencia y el ingenio; los rasgos del temperamento, como el valor y la determinación; los dones de la fortuna, como la salud y la riqueza; y señala que mientras todos estos pueden ser buenos, no lo son absolutamente, ya que puede haber situaciones en las que sean malos o dañinos. También contrasta el valor de la buena voluntad con el de la felicidad, a la que se refiere como «el entero bienestar y satisfacción con el propio estado», para señalar que esta última tampoco es buena sin restricción.[4] La felicidad, nos dice, es buena solo de manera condicionada, es decir, solo si la voluntad de quien la posee es asimismo buena. En cambio, la buena voluntad mantiene siempre su bondad absoluta.

La pregunta que interesa a Kant es en qué reside el valor absoluto de una voluntad buena o por qué es buena. Señala que este valor no deriva de las consecuencias de sus acciones ni tampoco de que logre sus propósitos buenos. Si, a pesar de poner todo su empeño y de tomar todos los medios necesarios a su alcance, la buena voluntad falla en su propósito, no se disminuye su valor absoluto. Tampoco las malas consecuencias de una acción buena le restan valor. Aquí hay que notar que Kant no dice que la voluntad sea buena solo por la mera intención. Lejos de ello, la buena voluntad es buena por sus acciones, en el supuesto de que toma los medios necesarios a su alcance y se empeña en lograr sus buenos propósitos.[5]

La pregunta es, entonces, qué hace que la buena voluntad sea buena. Kant afirma que es buena «por el querer», es decir, por el principio que la guía en su acción.[6] Con el fin de determinar cuál sea este principio, analiza acciones en las que se cumple con un deber moral, como cobrar lo justo (un vendedor) y ayudar a los demás. Considera la acción de un comerciante que cobra lo justo para tener más clientes, la de un filántropo que ayuda a los demás por placer y la de este mismo filántropo cuando ha perdido el gusto por ayudar «por las nubes de la propia congoja» pero que, a pesar de ello, ayuda por deber.[7] Kant afirma que solo la tercera acción tiene verdadero valor moral.[8]

La acción del comerciante no puede tener valor moral porque no se lleva a cabo por sí misma sino como medio para lograr un fin

4 GMS AA 04: 393/ Mardomingo (1996): 117.

5 GMS AA 04: 394/ Mardomingo (1996): 119.

6 GMS AA 04: 394/ Mardomingo (1996): 119.

7 GMS AA 04: 397-398/ Mardomingo (1996): 125-128.

8 Discuto este punto más ampliamente en Rivera Castro (2014): Capítulo I, sección 3.

ulterior (el propio provecho). Por ello dice Kant que esta acción, aunque es «conforme al deber», se lleva a cabo por una inclinación «indirecta»: no se tiene inclinación directa a la acción sino al fin ulterior que se procura. La acción del filántropo que ayuda por placer tampoco tiene valor moral porque, aunque la acción no es egoísta y se hace por sí misma, se lleva a cabo por la inclinación a ayudar. Por ello dice Kant que se hace por una inclinación «directa». El problema con la inclinación no es que sea en sí misma mala, sino que coincide de manera contingente con el deber. Una persona que se guía por sus inclinaciones, por lo que le agrada o desagrada, no necesariamente hará lo que la moral exige. Si por fortuna su inclinación coincide con la moral, su acción será «conforme al deber» pero carecerá de valor moral. Esto no significa que la acción se inmoral, sino solo que carece mérito moral.

En cambio, la acción del filántropo que ayuda por deber sí tiene valor moral porque su acción mantiene una conexión necesaria con el deber: el filántropo hace lo que la moral exige independientemente de si experimenta o no una inclinación hacia la acción. Kant concluye que el valor moral no reside en el propósito que se quiere lograr sino en la máxima completa de la acción. Una «máxima» es un principio con base en el cual de hecho se actúa. Por ello dice que las máximas son principios «subjetivos.» Un principio «objetivo», en cambio, es aquel con base en el cual se *debe* actuar. La máxima del filántropo que ayuda por deber sería «ayudo por deber». En cambio, la máxima del filántropo que ayuda por inclinación sería «ayudo porque me gusta.» Las máximas especifican tanto el acto externo que se lleva a cabo como las razones o motivos por las que se realiza. Una máxima bien formada está compuesta por estos dos elementos. La máxima del filántropo que ayuda por inclinación sería «ayudo porque me gusta», mientras que cuando ayuda por deber su máxima sería «ayudo porque es mi deber.»[9]

En la acción por deber, Kant señala que se actúa «por respeto a la ley». El respeto es un sentimiento moral que sirve de «resorte» o «incentivo» a la acción. El objeto de respeto es la ley moral o la persona que actúa con base en ella. Al ayudar por deber, el filántropo estaría motivado por la consideración de que ayudar es un deber moral. Más exactamente, estaría motivado por respeto a la ley que establece este deber. Kant plantea entonces la pregunta de cuál pueda ser esta ley hacia la cual se experimenta respeto. Su respuesta es que no se trata de una ley particular, sino del imperativo de que la máxima de la acción

[9] Véase la discusión en Korsgaard (2011), capítulo 2 y en Wood (1999): Capítulo 2.

:nga la forma de una ley universal. La ley en cuestión exige que las áximas de acción puedan valer como leyes universales. De acuerdo on esto, el imperativo categórico exige actuar solo de modo que ıeda querer que mi máxima se convierta en ley universal.

En el segundo capítulo de la *Fundamentación* Kant ofrece un álisis de los principios de la razón práctica: el imperativo hipotético el imperativo categórico. Los dos imperativos son mandatos objeti- ›s de la razón práctica, cuya función es determinar qué acciones son ıenas. En su teoría de la acción, los principios son conceptualmente ıteriores a los conceptos de lo bueno y lo malo en el sentido de que ıra determinar si una acción o un fin particular es bueno o malo es ecesario un principio objetivo.

El imperativo hipotético establece que una acción es buena en ınto que medio para obtener algo que se quiere (un fin).[10] Por ejem- lo, «beber agua» es una acción buena en tanto que medio para el fin e «calmar la sed». El imperativo ordena la realización de la acción ue establece como buena, aunque lo hace de manera condicionada, es ecir, bajo la condición de que se quiera el fin. Si el fin se abandona, l mandato de tomar los medios desaparece. En cambio, el imperativo ategórico exige de manera incondicionada, es decir, sin presuponer inguna condición y al margen de cualquier otra cosa que se quiera. ste principio establece que ciertas acciones o fines son buenos ab- olutamente o de manera incondicionada, es decir, moralmente. Por llo, el principio exige la realización de tales acciones o fines por sí ıismos, independientemente de otra cosa que se quiera; o bien pro- íbe la realización de ciertas acciones o fines de manera categórica or ser intrínsecamente malos, es decir, inmorales. De acuerdo con sto, la bondad o maldad de los fines que nos proponemos se deter- ıina con base en el imperativo categórico. Si un fin es inmoral, debe bandonarse y, en consecuencia, el mandato hipotético de tomar los ıedios desaparece.

Kant formula el imperativo categórico de tres maneras diferen- es: la fórmula de la ley universal de la naturaleza, la fórmula de la ıumanidad o del fin en sí mismo y la fórmula de la autonomía o del eino de los fines. Las tres son fórmulas de un único concepto del mperativo categórico que exige actuar según máximas que podamos juerer como leyes universales. Aunque sostiene que las tres fórmulas on equivalentes y establecen los mismos deberes, también privilegia ı la primera de ellas porque, como queda más claro en la segunda *Crí- ica*, la segunda formulación presupone conceptualmente a la primera.

[10] Sobre el imperativo hipotético véase la discusión en Korsgaard (2008): Capítulo 1.

Como lo explica en la *Fundamentación*, la tercera fórmula resulta de la combinación de las dos anteriores.

La fórmula de la ley universal de la naturaleza ofrece una manera particular de concebir las leyes morales cuando se hace el ejercicio de verificar si podemos querer una máxima como ley universal: las representa como leyes universales de la *naturaleza* que establecen conexiones necesarias entre causas y efectos.[11] De acuerdo con esta primera fórmula, al examinar una máxima respecto de la cual tenemos dudas sobre su moralidad, verificamos si podemos querer que se convierta en una ley de la naturaleza. Por ejemplo, la máxima de «hacer una promesa falsa de pago para obtener dinero que no podré pagar» no puede ni *pensarse* como una ley de la naturaleza. Según Kant, en un mundo gobernado por semejante ley, este tipo de promesas no serían creíbles y, por ello, sería imposible actuar con base en la máxima bajo consideración. De acuerdo con la ley de la naturaleza en cuestión, la necesidad de obtener dinero que no podrá pagarse sería una causa necesaria de prometer falsamente el pago. En un mundo gobernado por esta ley sería públicamente sabido que la necesidad de obtener dinero que no podrá pagarse causa necesariamente que se hagan promesas falsas de pago para obtenerlo. Esta ley de la naturaleza socava la posibilidad de actuar exitosamente con base en la máxima en cuestión, de allí que no sea posible querer que la máxima se convierta en ley de la naturaleza. Por ello, la máxima es inmoral.

Otras máximas, en cambio, aunque sí pueden pensarse como leyes de la naturaleza, no se puede querer que lo sean. Por ejemplo, la máxima de «no desarrollar mis capacidades por pereza» puede pensarse sin contradicción como una ley de la naturaleza según la cual la pereza es causa necesaria de no desarrollar las capacidades. Aunque esta ley de la naturaleza puede pensarse sin contradicción, no puede «quererse» que el mundo esté gobernado por ella. La razón de ello, según Kant, es que todo ser racional necesariamente quiere contar con capacidades y talentos desarrollados que «le son útiles para realizar todo tipo de posible propósitos».[12] Si esto es algo que todo ser racionalmente quiere, la voluntad de un ser racional se contradiría a sí misma si, al mismo tiempo, también quisiera una ley por la que la pereza es causa necesaria de no desarrollar las capacidades y talentos. La contradicción en cuestión no tiene lugar en el pensamiento de la máxima como ley de la naturaleza, sino en la voluntad de un ser

[11] Discuto esta primera fórmula más ampliamente en Rivera Castro (2014): Capítulo II. Véase la discusión en Wood (1999): Capítulo 3.

[12] GMS AA 04: 423/ Mardomingo (1996): 177.

racional. Por ello, no es posible querer que la máxima se convierta en ley universal de la naturaleza y la máxima es inmoral.

Kant afirma que las contradicciones en el pensamiento dan lugar a deberes estrictos (perfectos), mientras que las contradicciones en la voluntad dan lugar a deberes amplios (imperfectos).[13] Un deber estricto exige la realización u omisión de una acción particular en cualquier circunstancia, como no mentir, cumplir las promesas y mantener una actitud de respeto hacia los demás. Un deber amplio, en cambio, exige la realización de un fin a lo largo del tiempo, lo cual deja margen para tomar decisiones según las circunstancias. Ayudar a los demás y cultivar los talentos propios son fines morales. El deber amplio de ayudar a los demás deja margen para decidir a quién ayudar, cuándo, qué tanto y de qué manera, mientras que el deber amplio de cultivar los talentos permite decidir qué talentos desarrollar, cuándo, qué tanto y de qué manera.

La segunda fórmula del imperativo categórico establece que debemos trata a la humanidad siempre como fin y nunca como mero medio.[14] Esta segunda fórmula hace explícito el valor absoluto que constituye el contenido del imperativo y en aras del cual se actúa cuando se procede moralmente. La humanidad o naturaleza racional tiene valor absoluto o incondicionado porque, como Kant lo explica al final del segundo capítulo de la *Fundamentación*, es lo único en la naturaleza capaz de darse leyes a sí misma.[15]

Tratar a la humanidad siempre como fin y nunca como mero medio consiste en siempre tratarla, en nuestra persona y en la persona de los demás, de maneras que sean acordes con su capacidad para legislar leyes universales. En el ejemplo de la máxima de hacer una promesa falsa de pago para obtener dinero que no podrá pagarse, quien hace la promesa trata a quien engaña como un mero medio para el logro de un fin particular (obtener dinero). Dada la capacidad de la humanidad para legislar leyes universales, tratarla siempre como fin exige no impedir que las personas determinen por sí mismas sus propios fines y a qué fines ajenos contribuir. El engaño, en este ejemplo, impide que la otra persona elija el fin al que contribuye: supone que presta dinero a otro cuando en realidad lo regala. Tratar a otro como mero medio no solo significa instrumentalizarlo para fin particular, sino también tratarlo como si tuviera el valor que corresponde a un mero instrumento, es decir, a una cosa de la que se puede disponer a

[13] GMS AA 04: 423/ Mardomingo (1996): 177-179.

[14] Discuto esta segunda fórmula más ampliamente en Rivera Castro (2014): Capítulo III. Véase la discusión en Wood (1999): Capítulo 4.

[15] GMS AA 04: 434-435/ Mardomingo (1996): 199-201.

voluntad. Se trata a alguien de este modo no solo cuando se le engaña, sino también cuando se le trata con fuerza sin su consentimiento, negligencia o maltrato.

En la máxima de no desarrollar las propias capacidades por pereza, la persona no se trata a sí misma como un mero medio del que se pueda disponer a voluntad pero, según Kant, tampoco se trata a sí misma plenamente como un fin en sí. Tratarse como fin implica desarrollar las potencialidades del ser racional, tanto las capacidades racionales como las del cuerpo. En cambio, una persona se trata a sí misma como un mero medio si es negligente en el cuidado de sí misma, o si se maltrata o destruye a sí misma.

La tercera fórmula de imperativo categórico constituye, según Kant, una síntesis de las dos anteriores al establecer que el ser racional es legislador de leyes universales.[16] Kant explica que el imperativo necesariamente se funda en la capacidad para la legislación de los seres racionales pues, de otro modo, no podría ser incondicionado o categórico.[17] Los principios de acción que proceden de alguna autoridad exterior al ser racional son todos condicionados ya que pueden tener validez objetiva solo bajo la condición de que la autoridad exterior la tenga también. Solo un principio práctico que proceda de la voluntad racional misma puede ser categórico porque, en este caso, no cabe poner en duda la autoridad que la voluntad racional tiene sobre sí misma. La autonomía es el ejercicio correcto de esta autoridad, con base en principios que podemos querer como leyes universales.

Kant hace explícito que el ser racional es fin en sí mismo por su capacidad para legislar leyes universales y que estas leyes lo son para un mundo concebido como un «reino de los fines.»[18] Este último es el mundo moral que sería real si todos los seres racionales se guiaran por el imperativo categórico. Al actuar de este modo, el ser racional es autónomo, es decir, se determina a sí mismo a la acción con base en leyes universales que legisla para un posible reino de los fines. La autonomía no es una capacidad, sino que es la idea de la perfección del un racional que se rige a sí mismo por el imperativo categórico. Hasta este punto en la *Fundamentación* (el final del segundo capítulo) Kant no ha mostrado todavía que el imperativo categórico tenga validez objetiva, sino que solo ha analizado qué contiene en el supuesto de que sea real. El objetivo del tercer capítulo es establecer esta realidad o validez objetiva. En el siguiente apartado explico el argumento de

[16] GMS AA 04: 431/ Mardomingo (1996): 193. Discuto esta segunda fórmula más ampliamente en Rivera Castro (2014): Capítulo IV. Véase la discusión en Wood (1999): Capítulo 5.

[17] GMS AA 04: 431-434/ Mardomingo (1996): 193-199.

[18] GMS AA 04: 434-435/ Mardomingo (1996): 199-201.

Kant para establecer esta validez objetiva en relación con el que ofrece en la segunda *Crítica*.

III. La segunda *Crítica*

Al igual que la *Fundamentación*, la segunda *Crítica* presupone la distinción, central a la filosofía de Kant, entre los usos teórico y práctico de la razón. Mientras que en su uso teórico la razón busca ampliar el conocimiento, en su uso práctico tiene como función orientar la acción. En ambos casos, la razón es «pura» cuando procede con base en conceptos y principios a priori. En su uso teórico, la razón pura busca tener conocimiento de objetos que puedan darse completamente a priori. Kant se refiere a este uso como «especulativo» y, nos dice, se dirige, ante todo, a los objetos de la metafísica tradicional, a saber, Dios, la libertad y la inmortalidad. Una de las conclusiones centrales de la primera *Crítica* es que este conocimiento especulativo es imposible. En cambio, en su uso práctico, la razón pura guía la acción con base en principios y conceptos a priori. Debido a que la razón pura es exitosa en este propósito práctico, Kant sostiene que el uso primario de la razón humana es orientar la acción.[19]

A diferencia de la *Fundamentación* que inicia con un análisis de conceptos centrales del saber moral ordinario, la segunda *Crítica* tiene la estructura de un examen filosófico de los alcances y límites de la razón práctica. Como ya se mencionó, esta crítica no lo es de la razón práctica pura sino de la razón práctica empíricamente condicionada en la figura del principio de la felicidad o del amor propio. En el Prefacio Kant señala que la razón práctica pura no necesita de una crítica ya que si la razón pura es efectivamente práctica, es decir, si sus principios y conceptos a priori determinan a la voluntad, «demostrará su propia realidad y la de sus conceptos mediante hechos», en la realidad de la motivación moral.[20] Por el contrario, la razón práctica empíricamente condicionada sí necesita de un análisis que ponga coto a las pretensiones del principio del amor propio de tener prioridad sobre la moralidad.

Al igual que la *Crítica de la Razón Pura*, la segunda *Crítica* se divide en una «Doctrina trascendental de los elementos» y una «Doctrina trascendental del método». La primera de ellas, de igual forma se divide en «Analítica» y «Dialéctica». Sin embargo, a diferencia de la primera *Crítica*, la «Analítica» de la segunda *Crítica* inicia con un análisis de los principios de la razón práctica, para pasar después a los conceptos y, finalmente, a la sensibilidad. Este orden diferente

19 KpV AA 05: 119-121/ Granja (2001): 116-118.
20 KpV AA 05: 3/ Granja (2001): 2.

se debe a que la función de la razón práctica no es conocer el mundo sino guiar a la voluntad de un ser racional con base en principios, los cuales solo pueden ser de dos tipos: a priori (independientes de la experiencia) o a posteriori (fundados en la experiencia). A continuación se pasa al análisis de los conceptos de objetos (buenos o malos) de la razón práctica, que se determinan con base en los principios. Por último tiene lugar el análisis de cómo la sensibilidad de un ser racional es afectada por principios y conceptos de la razón práctica.

En la «Analítica» de la segunda *Crítica*, Kant traza algunas distinciones que ya había establecido en la *Fundamentación*: distingue, por un lado, entre principios subjetivos (máximas) y objetivos (imperativos) y, por el otro, entre principios a priori y a posteriori. Explica que todos los principios que no son formales (como el imperativo categórico), sino que presuponen un objeto que se busca realizar, son todos empíricos y son del mismo tipo en la medida en que caen bajo el principio general de la felicidad o del amor propio.[21] Este principio se funda en la tendencia natural a procurar lo que es útil o agradable y evitar lo que perjudica o desagrada. Kant reconoce explícitamente que ser feliz es una exigencia necesaria de todo ser racional finito y que la búsqueda de la felicidad o el placer es un fundamento inevitable de la acción. Sin embargo, este interés en la felicidad plantea un problema de muy difícil solución ya que, como señala en la *Fundamentación*, nadie puede decir con certeza qué lo haría feliz a lo largo de una vida completa, además de que, como enfatiza en la segunda *Crítica*, los medios para ser feliz a veces no están en nuestro poder.

De acuerdo con Kant, el principio moral y el del amor propio son los más básicos o fundamentales en la acción humana. Aunque no hay nada reprochable en la tendencia natural a procurar lo agradable y conveniente, así como a evitar lo desagradable y perjudicial, el problema se presenta cuando esta tendencia se convierte en un principio de acción al que se otorga prioridad sobre las exigencias morales. En este conflicto, la pregunta que se plantea es qué debe tener prioridad, si la satisfacción del amor propio o las exigencias de la moralidad.

En contra de la pretensión del principio del amor propio de tener primacía sobre el principio moral, Kant señala que si el ser racional ha de poder concebir sus máximas como leyes prácticas, es decir, con validez universal, tiene que pensarlas como principios que determinan a la voluntad solo por su *forma* universal y no por el *objeto* que se busca realizar.[22] La idea central es que el principio del amor propio, al determinar la acción con base en un objeto (un propósito) que se

[21] KpV AA 05: 21-26/ Granja (2001): 19-25.
[22] KpV AA 05: 27-28/ Granja (2001): 25-27.

busca realizar, no puede servir de ley práctica. El problema es que, si se deja de lado la razón pura, la cual en primera instancia solo exige que las máximas tengan la *forma* de leyes universales, el único otro criterio para determinar qué objetos realizar es empírico, a saber, lo que agrada o desagrada. Por ello, el principio del amor propio, al determinar la acción con base en un propósito a realizar, necesariamente se basa en fundamentos empíricos y no puede, en consecuencia, servir de ley universal. El criterio de qué agrada o desagrada varía no solo de una persona a otra, sino también en una sola persona a lo largo del tiempo, de modo que no puede dar lugar a leyes universales. Por ello, Kant concluye, las máximas pueden ser leyes prácticas solo si tienen la *forma* de leyes universales.

A continuación, Kant señala, como lo hizo en la *Fundamentación*, que una ley práctica, para ser categórica o incondicionada, tiene que ser legislada por el ser racional mismo.[23] Esto significa que el imperativo categórico es la ley de la autonomía de la voluntad y presupone que esta última es libre. Al igual que en el tercer capítulo de la *Fundamentación*, señala que la libertad y la ley moral se implican recíprocamente.[24] En esta obra ya había explicado que la libertad puede pensarse en dos sentidos: uno negativo y otro positivo.[25] En sentido negativo, la libertad no es sino la independencia de la voluntad respecto de causas ajenas que la determinen. La voluntad, de acuerdo con Kant, es un tipo de causalidad que produce efectos en el mundo (nuestras acciones y sus consecuencias) y, en cuanto tal, necesariamente está sujeta a alguna ley o principio con base en la cual opera. Si la voluntad, en cuanto causalidad, está determinada por una causa ajena a ella, como una inclinación o una sensación, su acción no es libre en sentido negativo. En cambio, la voluntad es libre en sentido positivo cuando se determina a sí misma a la producción de efectos (acciones y sus consecuencias) con base en una ley o principio que ella se da a sí misma. Esta ley, Kant afirma, no puede ser otra que el imperativo categórico, el cual solo exige a la voluntad que actúe según máximas que pueda querer como leyes universales. La idea central es que la única ley que la voluntad (en sentido positivo), en completa libertad (sin ningún influjo ajeno a ella), puede darse a sí misma es la ley de actuar con base en leyes universales. Y esto es exactamente lo que exige el imperativo categórico. Por ello, Kant afirma que la libertad (en sentido positivo) y la ley moral se implican recíprocamente.[26]

23 KpV AA 05: 28-30/ Granja (2001): 27-29.

24 GMS AA 04: 447/ Mardomingo (1996): 223-225; KpV AA 05: 29-30/ Granja (2001): 28-29.

25 GMS AA 04: 446-447/ Mardomingo (1996): 223-225.

26 Véase la discusión en Korsgaard (2011): Capítulo 6.

La conclusión que a Kant le interesa establecer es que el principio del amor propio no puede ser la ley de una voluntad libre. Si bien es todo ser racional finito necesariamente quiere ser feliz, de allí no se sigue que el principio de la felicidad propia pueda legítimamente tener primacía sobre el imperativo moral. Una voluntad libre no puede sino elegir al imperativo moral como su principio supremo al que se subordina el del amor propio. Esto significa que, en una persona autónoma, la procuración de la felicidad propia, es decir, de aquello que es útil o agrada, está siempre firmemente subordinada al deber moral.

En la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica* Kant parece ofrecer argumentos diferentes para establecer la validez objetiva del imperativo categórico como la ley de una voluntad libre. Mientras que en la Fundamentación afirma que lleva a cabo una «deducción» de la ley moral a partir de la libertad, en la segunda Crítica afirma que dicha deducción es imposible.[27] El argumento tiene que mostrar que el imperativo es capaz de motivar a la acción a una voluntad racional y que ello sólo es posible si ésta se concibe a sí misma como una voluntad libre. En ambas obras enfatiza la imposibilidad de ofrecer una demostración teórica de la libertad, de allí que la realidad de la libertad solo pueda establecerse desde un punto de vista práctico, como un presupuesto necesario de la acción moral. No obstante, en la *Fundamentación* señala que, al ser la libertad y la moralidad conceptos recíprocos que se implican mutuamente, uno no puede servir para fundar al otro porque, de hacerlo, se caería en un círculo argumentativo.[28] De allí que en esta obra ofrezca un punto de vista, el del ser racional como miembro del mundo inteligible, para fundar la libertad desde un punto de vista práctico sin, aparentemente, presuponer la moralidad.[29] El «mundo inteligible» es el mundo en la medida en que es racional, es decir, ordenado con base en ideas de la razón práctica.

Sin embargo, en la segunda *Crítica* afirma que el único fundamento que tenemos para atribuirnos libertad de la voluntad es la conciencia de poder ser motivados a la acción por la ley moral.[30] Este es el «hecho de la razón» por el que la razón pura tiene conciencia de sí misma como fundamento determinante de la acción. Kant hace explícito que el único punto de vista desde el que podemos atribuirnos libertad de la voluntad es el de la moralidad misma al motivarnos a la acción en contra de los incentivos más poderosos de la sensibilidad. Por ello ofrece el ejemplo de una persona que tiene conciencia

27 GMS AA 04: 454/ Mardomingo (1996): 239; KpV AA 05: 47/ Granja (2001): 46.

28 GMS AA 04: 449-450/ Mardomingo (1996): 229-231.

29 GMS AA 04: 450-453/ Mardomingo (1996): 231-237.

30 KpV AA 05: 42-48/ Granja (2001): 41-47.

de verse motivada a actuar moralmente y rehusarse a inculpar a un inocente aun en contra de verse amenazada de muerte para hacerlo.[31]

En la «Dialéctica» Kant examina hasta dónde puede extenderse la razón en su uso práctico con miras a la realización de su objeto completo, «el bien supremo». Afirma que la razón práctica puede extenderse postulando la realidad de los objetos que le son necesarios, siempre y cuando en ello no contradiga los límites al saber especulativo establecidos en la primera *Crítica*. En particular, Kant afirma que la razón práctica está autorizada a postular la existencia de Dios, la realidad de la libertad y la inmortalidad del alma, como objetos que le son necesarios. Mientras que la realidad de la libertad desde un punto de vista práctico es necesaria para la acción moral, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son necesarias, según Kant, para la realización del objeto completo de la razón práctica.

Un objeto de la razón práctica es aquello que ella se propone realizar. Su objeto completo es la totalidad de aquello que la razón práctica, tanto pura como empíricamente condicionada aspira a realizar en el mundo. Kant sostiene que este objeto completo no puede ser solo la moralidad o la virtud, sino que tiene que incluir a la felicidad del ser racional finito, aunque subordinada a la moralidad. De allí que conciba al bien supremo como la suma de la virtud más la felicidad que cada quien merezca en proporción a su virtud.

Sin embargo, Kant también señala que el bien supremo es imposible de realizar mediante esfuerzos humanos. Aunque enfatiza que la moralidad está al alcance de cualquiera, también afirma que la felicidad es imposible de asegurar. Para ser moralmente buenos es suficiente con determinarse a la acción con base en máximas que podamos querer como leyes universales y tomando los medios disponibles a nuestro alcance para actuar con base en ellas. Para ello es necesario subordinar firmemente cualquier incentivo de la inclinación a las exigencias de la moralidad. Si bien la virtud requiere el esfuerzo constante por examinar las propias motivaciones para la acción, está al alcance de cualquiera en el sentido de que no se ve afectada por las consecuencias. Las malas consecuencias de una acción moralmente buena no disminuyen en nada su valor moral. En cambio, el logro de la felicidad depende, necesariamente, de circunstancias favorables a los propósitos humanos. Por ello, Kant insiste que ser felices no está en nuestro poder: no solo es en extremo difícil determinar con precisión en qué resida la felicidad a lo largo de una vida completa, sino que también los medios para lograrla con frecuencia no están en nuestro poder.

[31] KpV AA 05: 30/ Granja (2001): 29.

Más aún, en el caso del bien supremo, la felicidad debe estar distribuida en exacta proporción a la virtud de cada quien, lo cual implica que dicha distribución solo puede llevarla a cabo un ser capaz de discernir las más profundas motivaciones de las personas para la acción. Kant enfatiza a lo largo de sus escritos morales que tenemos una tendencia al autoengaño y a pensar bien de nosotros mismos, por lo que el examen sincero de las propias motivaciones para la acción es difícil. También lo es la determinación de las motivaciones ajenas que solo podemos inferir a partir de los actos exteriores. Por estas razones, el segundo componente del bien supremo, la distribución de la felicidad en proporción a la virtud, está fuera de nuestro alcance.

A pesar de que la realización del bien supremo no está en nuestro poder, Kant insiste que es irrenunciable. Por ello la razón práctica postula la existencia de aquellos objetos que le son indispensables para este fin. En particular postula la existencia de un ser supremo, Dios, capaz de distribuir la felicidad en proporción a la virtud al ser autor de las leyes naturales y morales. Esta postulación no equivale a una demostración de la existencia de Dios, pero si a la autorización de una fe racional en su existencia en aras de la realización del bien supremo. Por ello, Kant concluye que la moral conduce a una religión moral y racional. Es una religión cuyos únicos mandatos son morales (según la ley moral) y que no rebasa los límites que la razón pura establece a la especulación (rechaza la superstición y el fanatismo). Así, Kant afirma que la única idea legítima (racional) que puede formarse de Dios es práctica y que el interés de la metafísica en su existencia no es especulativo sino práctico.

En *Religión* Kant desarrolla más ampliamente la relación entre la moral y la religión a través de la idea del bien supremo. En *Doctrina de la virtud* ofrece una caracterización detallada de los deberes éticos. Una visión completa de su filosofía moral no puede dejar de lado estas obras posteriores.

Bibliografía

Aramayo, Roberto & Rivera Castro, Faviola (eds.) (2017): *La filosofía práctica de Kant*. México & Bogotá, UNAM, Universidad Nacional de Colombia, CTK E-Books.

Kant, Immanuel (2009): *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.

— (1996): *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. José Mardomingo. Barcelona: Ariel.

— (2001): *Critica de la Razón Práctica*, trad. Dulce María Granja Castro. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

— (2016): *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* , trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: editorial Alianza.

— (2005): *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, en *La Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina. Madrid: Tecnos.

KORSGAARD, Christine (2011): *La creación del reino de los fines*, México, UNAM, UAM, UACH.

— (2008): *The Constitution of Agency, Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

REATH, A. y TIMMERMANN, J. (eds.). (2010): *Kant's 'Critique of Practical Reason': A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

RIVERA CASTRO, Faviola (2014): *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. México: UNAM.

TIMMERMANN, Jens (ed.) (2013): *Kant's' Groundwork of the Metaphysics of Morals': A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOOD, Allen (1999): *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Amor y respeto en la Doctrina de la Virtud *

Marcia W. Baron **
Indiana University Bloomington

I

En un memorable pasaje de *la Doctrina de la Virtud* Kant escribe lo siguiente:

> Cuando se trata de leyes del deber (no de leyes de la naturaleza) y precisamente en la relación exterior de los hombres entre sí, nos consideramos en un mundo moral (inteligible), en el que, siguiendo la analogía con el físico, la conexión entre los seres racionales (en la tierra) se produce por *atracción* y *repulsión*. En virtud del principio del *amor recíproco*, necesitan *aproximarse* continuamente entre sí; por el principio del *respeto* que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí; y, si una de estas dos grandes fuerzas morales desapareciera, «la nada (de la inmoralidad) devoraría con las fauces abiertas el reino entero de los seres (morales) como una gota de agua» (si es que aquí puedo servirme de las palabras de Haller, aunque en otro respecto) (MS TL, AA, 06: 449).

* Nota del editor: Traducción directa del inglés por Gustavo Leyva. Este artículo apareció publicado originalmente en inglés con el título *Love and Respect in the Doctrine of Virtue*, en: Mark Timmons (ed.): *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 391-407. Clarendon Press (2002). Agradezco a la Profesora Marcia Baron y a Oxford University Press por habernos permitido publicarlo en traducción al español.

** Quiero expresar mi agradecimiento a los participantes en la *Spindel Conference* que tuvo lugar en el año de 1997 por las estimulantes y constructivas discusiones de una primera versión de este artículo, particularmente a Robert Johnson tanto por los comentarios presentados en el marco de la conferencia mencionada como por la discusión previa a la misma. Quiero agradecer también a Onora O'Neill, Nelson Potter, Christine Swanton , Mark Timmons, David Velleman y Allen Wood por sus comentarios a este trabajo.

Este es un pasaje que siempre me ha gustado y lo cito con aprobación. Al mismo tiempo me parece un pasaje que induce a la perplejidad. Que el amor y el respeto sean ambos fuerzas morales vitales parece ciertamente correcto. Pero, ¿nos impulsan ellos en direcciones opuestas? No pienso que sea así. El amor parecería ser opuesto al odio y también a la indiferencia, pero no al respeto. La metáfora de la atracción–repulsión, por sugerente que sea, no parece apta para dar cuenta de esta relación. Ella emerge nuevamente en la discusión de Kant acerca de la amistad y, en efecto, domina esa discusión. Es por ello que no podemos simplemente eliminarla como una anomalía. No se trata de ningún modo de un pasaje aislado que presenta al amor como incitándonos a aproximarnos unos a otros mientras que el respeto nos lleva a mantener una distancia.

Lo que parece peculiar no es (o no es primariamente de cualquier modo) el modo en que Kant despliega metáforas que provienen de la Física newtoniana. Esto es suficientemente familiar para nosotros. Particularmente en la *Antropología* y en sus escritos «históricos» se presenta una tensión entre fuerzas en conflicto que caracteriza a las relaciones sociales: la tensión entre la necesidad de confiar en los otros y, al mismo tiempo, la necesidad de mantener los propios secretos y, más generalmente, entre el deseo de fundirse con los otros, por un lado, y el deseo de sentirse separado e independiente de ellos, por el otro. En efecto la fuerza impulsora detrás del progreso humano es la «insociable sociabilidad» (esto es la tendencia a entrar en sociedad combinada, sin embargo, con una resistencia continua que constantemente amenaza a esa misma sociedad). Kant lo plantea de la siguiente manera:

> Esta capacidad para la existencia social está claramente localizada en la naturaleza humana. El hombre tiene una propensión para *vivir en sociedad*, porque en un estado semejante siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Sin embargo, él tiene también una fuerte inclinación a aislarse a sí mismo, porque encuentra en sí mismo la insociable característica de querer que todo se desarrolle conforme a sus propios deseos y, como se sabe entonces propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por todas partes. Ahora bien, esta resistencia despierta todos los poderes del hombre [...] es por esta vía que tiene lugar el primer paso desde la barbarie hacia la cultura... (IaG, AA 08: 20-21).[1]

El punto sobre el que quiero llamar la atención no es el fenómeno de la insociable sociabilidad ni tampoco la afirmación de que ella es la fuente del progreso humano (por curiosa que esa afirmación pueda

[1] Véase a este respecto: Wood, 1991:325-51.

nás bien la afirmación específica acerca del amor y del
ás específicamente, lo que es peculiar aquí es la idea de
r y el respeto son opuestos y que el respeto nos conduce a
istancia con respecto a los otros seres humanos[2]. Intuitiva-
es extraño[3]. Además, la noción del respeto como algo que

que el amor nos impulse a aproximarnos a los otros es algo menos
, como aún debo explicarlo en forma breve, es peculiar si el amor es
como una máxima más que como un sentimiento.
mítaseme explicar lo que me parece intuitivamente extraño. Si pien-
que podría conducir a alguien a mantener distancia cuando se ama
, el respeto no estaría seguramente en el primer lugar de esa lista.
que esto dependerá de la naturaleza del amor y de la naturaleza de
que se ama. Se podría estar en tal intimidad con él o con ella y que
a, en efecto, lo que lleva a alguien mantener alguna distancia (y, si
speto es respeto no simplemente por el otro como una persona, sino
tro como alguien a quien se mira hacia arriba). Pero, más probable
n primer lugar, el miedo del rechazo y, en segundo lugar, el miedo
y a perder el propio balance. Sería más adecuado decir que es la
y quizá el respeto de sí mismo lo que nos lleva a mantener una
s más adecuado y no el decir que es el respeto lo que nos lleva a
stancia.
go, quizá el respeto conduce a mantener distancia incluso cuando
íntimidad con el otro. Imaginemos que A se da cuenta de que su
a B en forma más próxima de él o de ella para así intensificar su
er a B una parte más amplia y más importante de la propia vida y
nismo en el centro de la vida de B (a causa de circunstancias que
ejas) es algo injusto para B. En ese momento él o ella perciben
más profunda probablemente no es buena para B y tiene la idea
emente posea recelos similares. Esta persona reconoce enton-
B, ella debe entonces cesar de tratar de entrelazar las vidas de
una forma más plena. La pregunta sería aquí: ¿Es este un caso
l que conduce a A a mantener una distancia? No veo ninguna
ue es este respeto por B más que el amor por B lo que lleva a
istancia, es decir que conduce a la persona A a mover el foco
íntensa de estar con B más tiempo y a escuchar en forma más
del amor de B, a pensamientos de lo que es mejor para B y a
, dadas las circunstancias, ella le está provocando un daño
ión más intensa, más comprometida y más íntima. El amo
peto, es lo que conduciría a esta persona a tratar de descart
r a B en el centro de su vida.

nos lleva a distanciarnos de los demás no es compatible con algunos de los deberes específicos de respeto. El respeto requiere, por ejemplo, que no seamos negligentes en nuestra relación con los demás, algo que no se comprendería con la idea de mantener distancia con relación a los otros. Relacionado con esto, los deberes de amor y los deberes de respeto se presentan como diferentes los unos de los otros de un modo que parece no tener sentido.

II

Me dirigiré ahora a la relación entre los deberes de amor y los deberes de respeto. La distinción entre deberes de amor y deberes de respeto es una distinción entre los deberes de la virtud con respecto a otros deberes. No encontramos esta división en los otros deberes de virtud —deberes hacia sí mismo—. Ellos se dividen en deberes perfectos hacia sí mismo y deberes imperfectos hacia sí mismo y no hay ninguna sugerencia de que estos últimos sean deberes de amor (y por ello nos sorprende en ese sentido que el amor a sí mismo, a diferencia del amor hacia los otros, no esté moralmente prohibido)[4]. De la misma manera, no hay ninguna indicación en el sentido de que en la discusión de Kant en torno a los deberes hacia sí mismo haya una tensión o un balance vital entre el amor y el respeto. Así, esta tensión la tenemos dentro de los deberes de virtud hacia los otros y es aquí donde encontramos la distinción entre deberes del amor y deberes de respeto. La figura clave que ayuda a plantear esta distinción tal y como Kant la presenta es ésta: los deberes de amor obligan a la persona por el fin que se recibe mientras que los deberes de respeto no operan de esta misma manera. Los deberes de amor son aquellos «deberes hacia los otros por realización de los cuales tú colocas a los otros bajo obligación» y los deberes de respeto son aquellos deberes

el hijo amado *es* una persona y hay que considerar su bienestar futuro y es ello lo que ordena que el amor de los padres hacia él debe ser más respetuoso y menos dispuesto a ofrecerle simplemente halagos.

[4] Remito en este punto a Joachim Hruschka quien habla de los «deberes de amor a sí mismo en Kant» (Hruschka, 1995: 215-227, especialmente 217-218). La evidencia textual que él cita en apoyo de esta afirmación de que Kant reconoce una categoría tal de deberes es en MS TL, AA 06: 410 donde Kant usa la frase «*Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe*». Sin embargo, Kant usa esta frase no para refrendar las categorías, sino para decir (conforme al principio de que «El hombre está bajo la obligacion de considerarse a sí mismo, al igual que como todo otro hombre, como su propio fin) que «estos son llamados usualmente deberes de amor de sí mismo y deberes de amor por el prójimo; sin embargo, estas palabras son usadas de manera inapropiada».

«la observancia de los cuales no tiene como resultado una obligación por parte de los otros» (MS TL AA 06: 448).

Esta distinción clave surge de lo que es para la mayoría de nosotros una diferencia más familiar entre los deberes de respeto y los deberes de amor (una diferencia que, de la misma manera, divide a los deberes perfectos de los deberes imperfectos): los deberes de respeto permiten menos flexibilidad que los deberes de amor, justamente del mismo modo en que los deberes perfectos permiten una menor flexibilidad que los deberes imperfectos. No estamos moralmente requeridos en todo momento para ir en ayuda de los otros. Pero estamos siempre moralmente requeridos para tratar a los otros con respeto. La flexibilidad ofrecida por los deberes de respeto hacia los otros no es una flexibilidad referida al trato que debemos a los otros que siempre está caracterizado por el respeto, sino solamente a cómo se hace esto. Dada la diferencia en lo que se refiere a su flexibilidad tiene sentido el decir que los actos de beneficencia obligan a quien los recibe mientras que los actos de respeto, no (MS TL, AA 06: 448). Estamos obligados a ayudar a los otros, pero no a todos los otros. Si alguien, por ejemplo, elige ayudarme esto no puede ser considerado como una instancia de realizar algo que esa persona me debe. A causa de esa ayuda debo estar agradecido con la persona que me ha ayudado. Le debo a esa persona un deber de gratitud. A diferencia de ello, toda persona debe siempre respeto a *toda otra persona*. De esta manera, al respetarme, la otra persona simplemente me da lo que ella me debe y, por consiguiente, el respeto no obliga a quien lo recibe.

Otra diferencia entre los deberes de amor y los deberes de respeto —una diferencia que, en forma distinta a la anterior, me parece problemática— es que el no cumplimiento en la satisfacción de los deberes de respeto es un vicio mientras que el no cumplimiento de los deberes de amor es mera carencia de virtud. Esto no significa negar, por supuesto, que hay vicios asociados con deberes de amor. Sin embargo, debe notarse que lo que Kant llama «Vicios de Odio por los Hombres» indica una simetría entre ellos y los vicios asociados con los deberes de respeto. Ya que los vicios asociados con los deberes de respeto son llamados «vicios que violan los deberes del respeto hacia otros hombres» uno podría esperar que los vicios asociados con los deberes de amor fueran llamados «vicios que violan los deberes de amor». Pero, en lugar de ello, ellos son llamados «Vicios de Odio hacia los Hombres» formando un subconjunto de las violaciones de los vicios de los deberes de amor. Esto subraya el hecho de que la relación entre los deberes y los vicios es de alguna manera diferente en cada caso: si fallo en el cumplimiento de un deber de amor hacia otro, puedo ser simplemente indiferente y la indiferencia *no* está entre los vicios asociados con los deberes de amor. Es una mera falta de

virtud, pero no un vicio. Los vicios son vicios de odio, no una mera indiferencia. A diferencia de ello, *cualquier* violación de un deber de respeto hacia los otros sería o expresaría un vicio y no sería en modo alguno una mera falta de virtud. Se necesita, pues, algo más para constituir un vicio con respecto al amor en comparación con lo que se requiere para constituir un vicio con relación al respeto.

El contraste entre los vicios que corresponden al amor y los que corresponden al respeto me parece ser excesivo (asumiendo que se trata no solamente de la omisión ocasional para ayudar, sino de una máxima de indiferencia, lo que Kant está diciendo refleja una mera carencia de virtud más que un vicio)[5]. Y, relacionado con esto, es extraño que la indiferencia no sea un vicio y que no lo sea incluso si toma la forma de una indiferencia completa con respecto a todas las personas. Una razón por la cual esto parece correcto es que una indiferencia semejante no parece inconsistente con el respeto por la humanidad. ¿Como podría alguien reconocer la dignidad de las personas, reconocer que, como seres racionales, ellas tienen un valor incondicional y, aun así, ser indiferente con respecto a los destinos de esas personas? Su inconsistencia con el respeto que nos merece la humanidad en su conjunto debe ser suficiente para convertir esa indiferencia hacia los otros en un vicio. Por supuesto que una indiferencia completa sería también inconsistente con nuestros deberes de amor y esto es algo que Kant reconocería. Sin embargo, la posición de Kant es que el fallar en el cumplimiento de los deberes de amor es solamente una carencia de virtud y constituye un vicio solamente si ello es (o implica) malicia, ingratitud o envidia. Mi punto a este respecto es que, incluso si aceptáramos esta posición, el conflicto entre la extrema indiferencia y el respeto hacia los otros obligaría por sí mismo a considerar la indiferencia como un vicio (y, un segundo punto que estará recorriendo

[5] Incluyo este cualificador entre paréntesis gracias a Onora O'Neill. Algo entre las líneas del contraste que Kant plantea es inevitable dada la flexibilidad acordada (y, pienso, concedido de modo completamente propio) al deber para promover la felicidad de los otros. No es de incumbencia moral para mí el ayudar a los otros en toda ocasión, mientras que sí me incumbe moralmente el tratar siempre a los otros con respeto. De este modo, omitir la ayuda a alguien en una ocasión determinada en la que yo podría haber ayudado no es necesariamente un indicador de un vicio. Esto lo concedo; sin embargo, pienso que Kant está diciendo algo más que esto. Después de todo, omitir la ayuda a alguien no sería necesariamente un indicador de una falta de virtud. Ello dependería del por qué estoy omitiendo esa ayuda. De la misma manera si el omitir la ayuda expresa un vicio subyacente es algo que dependería solamente de por qué omito ayudar a la persona en cuestión en ese caso específico. Por esta razón comprendo que su posición sea la de una máxima de indiferencia expresa meramente una carencia de virtud más que la presencia de un vicio.

este ensayo, es que no veo que el amor y el respeto sean tan diferentes en lo que ellos requieren —no, en cualquier caso, si nosotros estamos hablando acerca del amor práctico)[6].

Justamente, así como parece exagerado el contraste entre los vicios correspondientes al amor y los correspondientes al respeto, así también lo parece el contraste entre el amor y el respeto en la cita inicial. No parece correcto decir del amor y del respeto que uno me dirige a mantener distancia de los otros mientras que el otro me lleva a aproximarme constantemente a ellos. Ahora bien, si Kant está hablando del amor y del respeto como sentimientos, el contraste es razonablemente plausible (más plausible para el amor que para el respeto, pues tiene más sentido decir que el amor como sentimiento nos lleva a aproximarnos a los otros que decir que el respeto nos lleva a mantener una distancia). De este modo se puede plantear la pregunta de si Kant, al establecer el contraste entre el amor y el respeto, ¿está hablando de ellos como sentimientos? En un punto él dice que sí. Poco antes de la cita con la que he iniciado este ensayo Kant dice que el amor y el respeto «son los sentimientos que acompañan al ejercicio de estos deberes [*Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichte begleiten*]» (MS TL, AA 06: 448). Cada uno de ellos puede existir sin el otro, afirma Kant, pero habitualmente están «unidos por la ley dentro de un deber solamente que de un modo tal que ora un deber, ora el otro funge como el principio del sujeto con el otro deber unido a él como su accesorio» (MS TL, AA 06: 448). Es difícil creer que lo que Kant realmente quiere decir es que, como *sentimientos,* el amor y el respeto están «unidos por la ley en un deber». Así, aunque él dice que está hablando de ellos como sentimientos, no estoy convencida de que eso sea así.

Dos parágrafos más adelante Kant da a entender que está hablando ahora del amor y del respeto como máximas. Justamente después de la cita acerca del amor y el respeto como fuerzas opuestas dice que «en este contexto ... el amor no debe ser comprendido como *sentimiento,* sino que tiene que ser pensado más bien como la máxima

6 Para una discusión interesante que sugiere que el amor y el respeto pueden diferir incluso menos que lo que sugiero véase: Velleman, 1999: 338-374. Para una réplica a mis afirmaciones, véase: Johnson,1997:45-50. Johnson argumenta que una persona que está genuinamente comprometida en ayudar a los otros y en compartir activamente sus destinos puede fallar en mostrarles el debido respeto, incluso hasta llegar al punto de la burla, la arrogancia y el ridículo (de hecho algunos misionarios pueden haber suministrado desafortunadamente ejemplos reales de esto) (cfr., Ibid., 47-48). Yo sostendría, sin embargo, que tales misionarios y cualquier otro que ayude de forma arrogante o burlona carece en forma manifiesta del fin obligatorio requerido para los deberes de amor. En este caso su ayuda no sería una beneficencia genuina.

de *benevolencia* y que ocurre lo mismo con relación al *respeto* que debemos mostrar hacia los otros» (cfr., MS TL, AA 06: 449). Esto deja a la lectora perpleja pues, aunque los señalamientos realizados en AA 06: 448 tienen más sentido si los comprendemos como señalamientos acerca del amor y el respeto como *máximas*, cuando él habla del amor y del respeto como fuerzas opuestas tiene más sentido suponer que se está refiriendo al amor y al respeto como sentimientos. ¿Pero realmente nos conducen el amor y el respeto como máximas en direcciones opuestas? Seguramente que la máxima de la benevolencia nos pide «aproximarnos cada vez más y de modo constante a los otros» (cfr., MS TL, AA 06: 449). La benevolencia no es benevolencia genuina —benevolencia genuinamente kantiana— si no se respetan los límites (esto es, si trato al otro no como un agente, sino simplemente como una criatura que debe ser ayudada)[7]. La benevolencia requiere que promueva (o busque promover) sus fines sin tratar que la otra persona deba tener un fin que pienso que ella debería tener o actuar como si algo fuera realmente su fin cuando en realidad no lo es. De esta manera el amor —el amor práctico— requiere que yo mantenga distancia, que respete a la otra persona como un agente y que no trate de rehacerla. Comprendido entonces como una máxima, el amor parece incluir respeto más que ser una fuerza opuesta a él.

La mayoría de las veces Kant parece tener en cuenta esto. En efecto, a veces lo enfatiza. De este modo, lo que me preocupa es no tanto que Kant esté perdiendo algo que considero una verdad importante, sino más bien que él se aleja de las afirmaciones en las que él reconoce esto y exagere, por el contrario, el contraste y la oposición entre el amor y el respeto. El que Kant se de cuenta de que la benevolencia requiere respeto se muestra no solamente a partir de su discusión general de cómo debe ser comprendida la máxima de promover la felicidad de otros, sino también a partir de sus señalamientos acerca de la ayuda a la persona que se encuentra necesitada: ya que nuestra ayuda a una persona pobre lo humilla «es nuestro deber comportarnos como si nuestra ayuda fuera o bien meramente lo que se le debe a esa persona o un servicio de amor y ahorrarle de este modo la humillación y mantener su respeto por ella misma» (MS TL, AA 06: 449, véase también MS TL, AA 06: 453). Debe notarse que parte de lo que im-

[7] Lo que Kant llama «benevolencia» (*Wohlwollen*) en este pasaje lo llama posteriormente «beneficencia (*Wohltun*)». En la *Metafísica de la Costumbres* (MS TL, AA 06: 452) Kant introduce una distinción entre beneficencia y benevolencia: benevolencia [*Wohlwollen*] es la satisfacción en la felicidad (bienestar) de los otros; pero la beneficencia [*Wohltun*] es la máxima de convertir a la felicidad de otros en el fin de uno y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de adoptar esta máxima como ley universal».

plica el respeto hacia los otros —esto es lo que sugiere la discusión de Kant— es una preocupación por no dañar el respeto que tiene por sí misma la persona que recibe la ayuda.

Dicho en forma más general Kant aclara que, aunque el amor y el respeto puedan (como él dice) operar separadamente, habitualmente trabajan en conjunto en «un modo tal que ora un deber, ora el otro funge como el principio del sujeto con el otro deber unido a él como su accesorio» (MS TL, AA 06: 448). Pienso que éste es el modo correcto de pensar el amor y el respeto, aunque exista una asimetría diferente que Kant no nota (y quizá negaría). En efecto, mientras que el amor, comprendido como una máxima, requiere del respeto, el respeto no requiere del amor. Puede haber (y frecuentemente hay) un respeto genuino sin amor. Es cierto que, como Kant dice, un mundo solo con respeto y sin amor sería un mundo imperfecto, pero pienso que éste es un punto distinto y separado del anterior y no ofrece una base para sostener que el respeto necesita del amor. Ahora bien, si se quiere insistir en que el respeto precisa del amor porque un mundo solamente con respeto pero sin amor sería un mundo deficiente, se tendría que tomar como algo garantizado por lo menos que el respeto no necesita del amor en el modo en que el amor sí necesita del respeto. El respeto o bien no necesita del amor en absoluto o lo necesita en el sentido altamente atenuado que se ha indicado previamente. No es que esto sea lo mejor que podría hacerse para buscar apoyo en defensa de la afirmación de que el respeto necesita del amor. Podría argumentarse (aunque no intentaré ir por la vía de un argumento semejante) que, si nosotros fuéramos incapaces del amor, seríamos también incapaces del respeto. Pero, incluso si fuera concedida esta dependencia, la dependencia del amor sobre el respeto sería mucho mayor (y diferente de) la dependencia del respeto con relación al amor. Kant habla, sin embargo, como si la dependencia del uno sobre el otro fuera simétrica. Ambos, dice él, pueden existir separadamente el uno del otro y ambos pueden funcionar de manera conjunta y típicamente lo hacen así[8].

Para resumir: He subrayado tres problemas. En primer lugar (alterando el orden de la manera en que han sido presentados), es difícil ver por qué el amor y el respeto (como máximas) nos conducirían en

[8] La manera en que Kant ilustra cómo es que ellos pueden existir separadamente el uno del otro es un poco sorprendente y no ofrece demasiado como para poder convencernos de su afirmación. «Se puede *amar* al prójimo, aunque éste puede merecer poco *respeto* y se puede mostrar el respeto necesario por cada hombre, sin tener en cuenta que podría juzgársele difícilmente digno de amor» (MS TL, AA 06: 448). ¿No merece toda persona respeto? ¿Y no es esto lo que piensa Kant? ¿Está usando él la palabra «respeto» en un sentido diferente en este pasaje? Me dirijo a este problema más adelante.

direcciones opuestas. En segundo lugar, aunque Kant habla del amor y del respeto como si fueran simétricamente dependientes el uno del otro, su dependencia parece ser asimétrica. El respeto no necesita del amor, pero el amor, en cambio, sí necesita del respeto. El amor (comprendido como una máxima) requiere respeto, pero la inversa no es verdadera. En tercer lugar, es algo enigmático que, mientras que cualquier violación de los deberes de respeto hacia los otros es o expresa un vicio, solamente algunas violaciones de los deberes de amor son vicios (específicamente, vicios de odio). Este último punto está íntimamente conectado con lo que deseo explorar a continuación: la afirmación de Kant de que los deberes de respeto son estrictamente negativos.

Antes de hacerlo permítaseme mencionar un factor adicional que lo complica todo y que podría estar vinculado con mi discusión. Kant utiliza la palabra «respeto (*Achtung*)» en más de un sentido. El uso estándar de este término basa el respeto sobre la dignidad de la humanidad, sobre algo que tenemos todos y que no varía en grado o en excelencia entre una persona y otra. Todos somos iguales, todos merecemos igual respeto. Pero Kant también sugiere que algunas personas merecen más respeto que otras. Comprendido de esta manera, el respeto está basado sobre algo que diferencia a algunas personas de otras. En la cita que a continuación sigue él usa «respeto» primero en un sentido más lato y, posteriormente, en el modo en que considero que constituye el uso estándar de esa palabra: «Se puede *amar* al prójimo, aunque éste puede merecer poco *respeto* y se puede mostrar el respeto necesario por cada hombre, sin tener en cuenta que podría juzgársele difícilmente digno de amor» (MS TL, AA 06: 448). Esto sugiere que hay dos tipos de respeto o, si no son dos tipos de respeto, dos razones para el respeto. Cada uno de nosotros tiene derecho a un tipo de respeto y, al mismo tiempo, algunos de nosotros tenemos derecho a más que eso. Existe el respeto que es necesario para toda persona, pero hay también un respeto que es adquirido (o, dicho de algún otro modo, un caso de mérito especial). El sentido estándar de «respeto» es el que se encuentra cuando Kant dice que cada uno de nosotros muestra el respeto necesario por toda otra persona. Sin embargo, Kant habla también de que algunas personas merecen poco respeto y aquí el respeto no está vinculado a la igualdad, sino a una creencia de que las personas son desiguales en lo que se refiere a merecer o no respeto. El respeto, es así que parece, se debe dar a aquéllos que se distinguen por su excelencia en algún modo considerado como pertinente. «Uno puede amar al prójimo, aunque éste merezca poco respeto». Algunas páginas más adelante Kant dice lo siguiente: «Con todo, no puedo negar ni siquiera al vicioso, en tanto que ser humano, el respeto que no puede quitársele, al menos en calidad de ser huma-

no, aunque con su acción se haga sin duda indigno de él» (MS TL, AA 06: 463). De este modo, podemos decir que, además del respeto que se debe a toda persona en virtud de ser persona, hay también un respeto que esta basado sobre algo más[9] (es evidente entonces, a partir de la cita anterior, que algunas personas serían indignas de respeto a causa de sus malas acciones, pero que, sin embargo, estamos todavía moralmente obligados a respetarlas)[10].

Menciono esta ambigüedad con relación al «respeto» porque ella puede arrojar alguna luz sobre algo que parece enigmático en el contraste que Kant establece entre el respeto y el amor. En efecto, ello obligaría a hacer algún cambio en algunos de los señalamientos que he hecho. En primer lugar, si el respeto me obliga a ver hacia arriba a aquellas personas cuya excelencia las convierte en valiosas y dignas de un gran respeto, ello podría conducirme a mantener ante ellas una distancia respetuosa y, por consiguiente, a oponer ese respeto al amor (en la medida en que el amor nos lleva a aproximarnos a las demás personas). La oposición entre el amor y el respeto es así más plausible si el respeto implica el mirar hacia arriba a los otros. En segundo lugar, he dicho que el amor requiere del respeto, pero estoy pensando en el respeto solamente en el sentido estándar de esta palabra. No es evidente para mí que el amor requiera que uno considere al otro como mereciendo un respeto especial en virtud de alguna excelencia que él poseería. Habiendo mencionado esta ambigüedad procederé como si

[9] Aunque no sea exactamente idéntica a ella, la distinción entre los dos sentidos del «respeto» corresponde a la distinción contemporánea que ha sido señalada en primer lugar por Stephen Darwall (en: Darwall, 1977: 36-49), entre el respeto de reconocimiento y el respeto de valoración. Una diferencia entre las dos distinciones es que el reconocimiento es más amplio que su contraparte en la ética de Kant: el respeto de reconocimiento puede ser mostrado a alguien en virtud de su papel en la sociedad, en la familia o en el interior de un entramado institucional como juez, como director de escuela o como abuelo o abuela. Por mi parte, asumo que en el sentido estándar de «respeto» empleado por Kant el respeto está basado sobre la dignidad inherente a toda persona y jamás sobre el rol o el papel particular de ellas.

[10] El castigo, incluso en el caso de los peores criminales, tiene que ser constreñido:

> De ahí que pueda haber castigos ultrajantes que deshonran a la humanidad misma (como descuartizar, hacer que los perros despedacen al castigado, cortarle la nariz y las orejas), que no son sólo más dolorosos que la pérdida de los bienes y de la vida para quien es pundonoroso (para quien exige el respeto ajeno, cosa que todos deben hacer), sino que también hacen sonrojar al espectador por la vergüenza de pertenecer a una especie con la que se puede proceder así (MS TL, AA 06: 463).

ella no existiera, sin saber completamente qué hacer con ella[11] (si fuera a hacer algo con ella, trataría de dar cuenta de ella como una de las muchas anomalías posibles, señalando que Kant se confundió acerca de lo que quería decir con el término «respeto». Pero esto sería un modo fácil y poco caritativo de tratar algo que me parece enigmático).

III

Me dirijo ahora a la cuestión relacionada de por qué los deberes de respeto serían, de acuerdo a Kant, estrictamente negativos. La afirmación de Kant de que ellos son negativos apoya su idea del respeto y el amor como fuerzas opuestas donde uno funciona llevándonos a mantener distancia mientras que el otro nos conduce a aproximarnos a los otros. Pero esto no parece ajustarse a la discusión rica y detallada de los deberes de respeto y de los vicios asociados a ellos. Muchos de los deberes específicos que Kant enumera como deberes emanando del respeto que debemos a los otros son ciertamente deberes de abstenernos de algo, deberes negativos (de la difamación, de las calumnias, de las críticas gratuitas, del ridiculizar, de la burla, de la arrogancia). Pero hay también deberes positivos. Así, al explicar que desdeñar a los otros —negarles el respeto que se debe a los otros en general— es contrario al deber, Kant dice lo siguiente:

> ...sobre esto se funda un deber de respetar al ser humano mismo en el uso lógico de su razón: no censurar sus pasos en falso calificándolos de absurdo, de juicio disparatado y cosas similares, sino más bien suponer que algo tiene que ser verdadero en tal juicio y buscarlo: pero descubriendo a la vez con ello la apariencia engañosa (MS TL, AA 06: 463).

Este deber no es meramente negativo, ya que se supone que tenemos que buscar la ilusión engañosa y encontrar alguna verdad en el juicio de la otra persona. Kant continúa diciendo en este mismo pasaje que debemos tratar de descubrir «pero descubriendo a la vez con ello la apariencia engañosa (lo subjetivo de los fundamentos de determinación del juicio que, por error. se consideró como objetivo), de modo

[11] Una posibilidad es que, a pesar de desarrollar una noción firmemente igualitaria del respeto, Kant se encuentra aún influido por la idea no-igualitaria de una noción que es similar a la del respeto: la del honor. Los teóricos del honor distinguen el honor «adquirido» del honor «natural». A diferencia del honor natural, el honor adquirido tiene que ser ganado. Quizá al insistir en que el respeto es algo que debemos a toda persona, Kant piensa, sin embargo, que el respeto es algo que se merece solamente si la persona en cuestión no se ha hecho indigna de él. En estos señalamientos acerca del amor me estoy remitiendo a Jeremy Horder (cfr., Horder, 1992, capítulo 2).

que, al explicar la posibilidad de errar, se conserve en él todavía el respeto por su entendimiento» (MS AA 06: 463). De nuevo, esto es algo más que simplemente abstenerse de ciertas acciones. Estamos tratando de preservar el respeto de una persona por su propio entendimiento y hacemos esto realizando una acción positiva (explicando, si podemos hacerlo, cómo es que él pudo caer en el error de modo que no lo responsabilicemos simplemente por su propia ignorancia).

Ahora bien, podría argumentarse que, aunque ocasionalmente los deberes que emanan de respeto que debemos a los otros nos piden hacer algo (más que simplemente abstenernos de algo), la idea nuclear de los deberes de respeto es, sin embargo, la de observar limites. Después de todo, el respeto debe ser comprendido «como la *máxima* de limitar nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en otra persona» (MS TL, AA 06: 449). Aún más, los deberes del respeto nos piden presumiblemente *reconocer la humanidad de los otros*. ¿Cómo podrían ser entonces ellos estrictamente negativos? Podría decirse que ellos requieren solamente que nosotros actuemos *como si* reconociéramos la humanidad de los otros y reconociéramos con ello su significación moral. Pero esto es difícil de compatibilizar con la afirmación de Kant de que nos encontramos «bajo la obligación de reconocer, en un modo práctico, la dignidad de la humanidad en toda otra persona»; pero, de nuevo, podría decirse que «reconocer» podría ser comprendido en un modo «meramente práctico» como algo que puede ser hecho simplemente por actuar de una cierta manera y no como algo que simplemente implica ciertas actitudes y creencias. El que esto no es plausible es evidente tanto por el sentido común —como es que podría tratar a alguien con respeto si pienso que esa persona es un instrumento y no alguien valioso y digno de respeto, alguien cuya dignidad me plantea una exigencia moral— como por el hecho de que los deberes de respeto son deberes de virtud. Los deberes de virtud requieren que tengamos ciertos fines y no solamente (o primariamente) que nosotros realicemos cierta clase de actos.

Me parece completamente claro que los deberes de respeto hacia los otros no son estrictamente negativos. El problema, sin embargo, es que Kant es inequívoco en su afirmación de que ellos lo son. El «respeto que estamos obligados a mostrar a otros ... es solamente un deber negativo» (MS TL, AA 06: 467) (Kant se expresa de manera más desarrollada de la siguiente manera: se advertirá que en el epígrafe anterior no nos hemos dedicado tanto a elogiar virtudes como a censurar los vicios contrarios a ellas; pero esto está implicado ya en el concepto de respeto tal como estamos obligados a demostrarlo a otros hombres y que es un deber sólo *negativo* (MS TL, AA 06: 467). Y Kant escribe unas páginas antes, justo después de haber dicho que el

respeto debe ser comprendido como la *máxima* de limitar nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en otra persona, lo siguiente:

> También el deber del libre respeto hacia otros, puesto que es propiamente sólo negativo (no elevarse por encima de otros) y, así, análogo al deber jurídico de no rebajar lo suyo a nadie; aunque, como mero deber de virtud, se considera como un deber *estricto*, por comparación con el deber de amar el cual se considera como un deber *amplio* (MS TL, AA 06: 449-450)[12]

De este modo se plantea un problema. En efecto, ¿cómo puede tener sentido la afirmación de Kant o, si se quisiera ser atrevida y arrogante, ¿cómo explicar esto como un «error» por parte de Kant?[13]

IV

Trataré como un punto de entrada algunas observaciones sobre un ensayo de Allen Wood[14]. Wood sugiere que uno puede tratar al otro con respeto incluso si no siente respeto por él. «Tratando honestamente contigo», escribe Wood, «te trato con respeto incluso si hago eso solamente por motivos autointeresados y cesaré de tratarte con respeto tan pronto como cese de servir al interés en mí mismo. Las acciones ordenadas por la fórmula de la humanidad como fin en sí mismo son aquellas que expresan el respeto por la humanidad, cualesquiera que sean los sentimientos que experimente el sujeto con respecto a la humanidad»[15]. Las observaciones de Wood sugieren la siguiente posición (aunque en una comunicación por correspondencia con Wood él me

[12] Kant continua de la siguiente manera: «por tanto, el deber de amar se considera como un deber *amplio*» (*MS TL*, AA 06: 450).

[13] Onora O'Neill me ha señalado que podría ser el caso que el principio —el deber básico— sea negativo mientras que los deberes específicos basados sobre él son en algunas instancias positivos (es decir, no son deberes de omisión). Por consiguiente, el deber de no elevarse a sí mismo por encima de los otros es negativo, aunque algunos de los deberes que él implica —por ejemplo, el suponer que un juicio de una persona tenga que contener algo de verdad y tener que buscar esa verdad— sean positivos. Sin embargo, me parece difícil comprender la base para la afirmación de que los deberes de respeto son negativos mientras que los deberes de amor son positivos (y, junto con esta afirmación, la metáfora de la atracción y la repulsión) si los deberes negativos implican desarrollar acciones positivas y si están basados sobre la idea de que tenemos que reconocer la humanidad de otros. Es difícil ver cómo se clasifican los deberes de respeto como negativos marcando así un contraste significativo entre los deberes de respeto y los deberes de amor).

[14] Wood, 1995.

[15] cfr., Ibíd., 305.

ha indicado que no apoya esta interpretación[16]): Las acciones pueden satisfacer deberes de respeto incluso si el agente no tiene respeto por la humanidad o fracasa en ver a la persona en cuestión como digna de respeto (o como un fin en sí misma). Las acciones carecen de valor moral, pero, sin embargo, se desarrollan en concordancia con el deber y por consiguiente cumplen con los deberes del respeto. Si cumplen los deberes de respeto, entonces es más fácil dar sentido a la afirmación de Kant de que los deberes del respeto son negativos. Pero ello aún no explica cómo es que esos deberes pueden ser negativos, dado que requieren que tomemos acciones positivas en algunas instancias (por ejemplo que, además de abstenernos de censurar los errores de otra persona llamándolos como absurdos, como resultado de un juicio pobre, etc., suponemos que este juicio tiene que contener alguna verdad y que debemos de buscarla). Pero aquí se plantea mi otro argumento —a saber, que los deberes de respeto requieren que reconozcamos la humanidad de otros, que los reconozcamos como fines en sí mismos, como seres que merecen ser respetados—.

Wood está discutiendo básicamente el texto de la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres* donde la posición de Kant es menos clara, ya que ahí él no distingue entre los deberes jurídicos y los deberes éticos. Pero en la *Doctrina de la Virtud* es evidente que cualquier deber de virtud —incluso cualquier deber ético— implica más que la sola realización de acciones que externamente estén en concordancia con el deber. Ellas tienen un lado interno por lo que no estaría cumpliendo un deber de respeto a menos que yo tenga el propio fin.

Podría ser de ayuda plantear una digresión y considerar cómo la relación entre «corrección» interna y externa se vuelve algo más compleja en la *Metafísica de las Costumbres* que en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*[17]. En la *Fundamentación* el punto es bastante sencillo: Una acción puede concordar con el deber incluso si ha sido realizada por el interés en uno mismo o, presumiblemente, incluso si ha sido hecha por malicia. La conformidad de la acción con el deber no depende en modo alguno del motivo del

[16] Wood ha explicado lo siguiente: «El punto que quiero destacar... es solamente que mostrar respeto no significa sentir algo y entonces exhibir aquel sentimiento en una forma cualquiera que esta pudiera ser. Significa conducirme a mi mismo de ciertos modos (por ejemplo, restringiendo mis fines por el reconocimiento del valor de alguien) y, si hago esto, no importa qué sentimientos acompañen a esto. Pero mi conducta implica fines y tiene un lado interno».

[17] No procedo así porque tenga esto resuelto, sino con la esperanza de que esto impulse a otros a trabajar en un tema que merece más atención de la que ha recibido.

agente[18]. Además, ello no depende de si el agente tiene el fin correcto (a menos que estemos hablando de fines inmediatos, fines que se necesitan establecidos antes de que podamos incluso dar un sentido al acto como un acto intencional[19]). Si ayudo a otro para promover mi propio interés (quizá para impresionar a otros), mi acción de ayuda es, sin embargo, una acción que está en concordancia con el deber. Simplemente carece de valor moral (como efectivamente lo tiene si ayudo por una inclinación directa a ayudar, aunque aquí tenga el fin correcto). La distinción entre lo jurídico y lo ético en la *Metafísica de las Costumbres* hace más complicada esta historia.

Los deberes jurídicos son de una manera tal que el cumplirlos no es en modo alguno algo contingente en relación a si se tiene un motivo que es bueno o incluso solamente decente (o incluso no abyecto). Se cumple un deber jurídico actuando correctamente de manera externa. Las actitudes, los motivos y los fines del agente (excluyendo aquí los fines que necesitan ser establecidos antes de que podamos dar sentido al acto como un acto intencional) no inciden sobre la corrección de la acción o sobre si se cumplió en efecto con el deber. Pero éste no es el caso de los deberes de virtud. Para cumplir un deber de virtud debo tener el fin correcto.

Hay aquí entonces una diferencia entre la relación entre la corrección interna y la corrección externa en la *Metafísica de las Costumbres* y la relación que mantienen ambas en la *Fundamentación*. En la *Fundamentación* la conformidad de la acción con el deber no depende del motivo del agente (con la especificación ya anotada más arriba) ni tampoco del fin del agente. En la *Metafísica de las Costumbres* esto es verdadero con relación a los deberes jurídicos, pero no con relación a los deberes éticos (o no, de cualquier manera, en el caso de los «deberes éticos directamente» y se mostrará en un momento que tampoco es verdadero en el caso de los deberes éticos indirectamente)[20].

[18] Al decir esto estoy discrepando de la discusión de Onora O'Neill (cfr., O'Neill, 1989: 86-87.

[19] Agradezco a Allen Wood por subrayar la necesidad de hacer esta especificación.

[20] Los deberes éticos indirectamente no deben ser confundidos con los deberes indirectos. Deberes éticos directamente son deberes de virtud (deberes de tener ciertos fines). Los deberes éticos indirectamente son deberes cuyo contenido es el mismo que los deberes jurídicos excepto por el hecho de que la clase de obligación es diferente: Es una obligación ética (interna). Se tiene que hacer lo que es también un deber del Derecho, pero se hace porque es un deber (véase a este respecto: MS RL, AA 06: 220-221). En oposición a ello, un deber indirecto es un deber (por ejemplo, promover la propia felicidad) que uno tiene solamente porque promover ese deber es un medio para algo más —específicamente, para facilitar, típicamente para remover una barrera para el cumplimiento de los deberes «rea-

Además, hay una buena razón para pensar que los deberes éticos requieren que uno los cumpla por deber[21]. Esto no necesita ser tan extraño ni tan peculiar como suena. Ello tiene más sentido si comprendemos que con ello se quiere decir que el agente tiene que haber adoptado el fin obligatorio por deber para que su acto de ayudar a otros cumpla un deber ético. Esto no quiere decir que lo que puede inducir al agente en el momento de la acción sea el pensamiento del deber. El deber puede operar como un motivo secundario más que como un motivo primario[22]. No es totalmente claro para mí si Kant afirma que los deberes éticos requieren que uno los cumpla por deber. Él podría aceptar que uno puede cumplir un deber de virtud actuando como uno debe, con el fin requerido (por ejemplo, ayudar a otros con el fin de promover la felicidad), incluso si no se ha adoptado el fin por deber. No pienso que ésta sea la posición de Kant, pero, si lo fuera, abre un espacio para la distinción entre actuar por deber y actuar conforme con el deber: se actúa en conformidad con el deber ético si se actúa como se debe, con el fin obligatorio; y se actúa por deber solamente si, además, se adopta el fin por deber (la distinción se aplicaría por consiguiente a los deberes de virtud, aunque solamente de modo muy poco claro y con una modificación mayor con relación a la manera en que ello ha sido presentado en la *Fundamentación,* ya que los deberes de virtud son deberes para tener ciertos fines). Si, no obstante, la opinión de Kant es que todos los deberes éticos son de tal modo que todos ellos se cumplen solamente si son hechos por deber, entonces ahí no puede ser trazada ninguna distinción con respecto al deber ético entre actuar por deber y actuar en concordancia con el deber.

Por consiguiente, lo que en la *Fundamentación* era una distinción clara entre actuar en concordancia con el deber y actuar por deber se convierte ahora en una distinción más elaborada y compleja en la *Metafísica de las Costumbres*. No podemos actuar en conformidad con el deber ético directamente sin tener el fin correcto y parece que no podemos actuar de esa manera sin actuar por deber. No podemos actuar meramente en conformidad con deberes éticos indirectamente

les» (véase la *Fundamentación* en GMS AA 04: 339 donde se dice lo siguiente: «Asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirectamente), pues la falta de satisfacción con el propio estado, en un apremio de muchas preocupaciones y, en medio de necesidades no satisfechas, podría fácilmente convertirse en una gran *tentación de infringir los deberes*». Para la discusión sobre los deberes indirectos véase: Allison, 1996:121-123.

21 Véase a este respecto: MS RL, AA 06: 214, 219 y 220-221 y el capítulo 8 de Hill Jr., 1992.

22 Para una explicación de la distinción entre primario y secundario véanse los capítulos 4 y 5 de mi libro: Baron, 1995.

en general; para actuar en conformidad con ellos tenemos que estar actuando al mismo tiempo por deber. Podemos, por supuesto, actuar en concordancia con el deber jurídico sin actuar por deber (y entonces sin tener el fin correcto). Desafíos adicionales se plantean cuando tratamos de especificar exactamente cómo debe ser entendido en cada instancia el «actuar por deber». He sugerido que, en conexión con los deberes de virtud, «actuar por deber» no significa que el acto que corresponde a —cumple— un deber de virtud haya sido motivado por el deber como un motivo primario, sino que el agente adopta el fin obligatorio por deber. Es claro que se necesita trabajar aún más para poder aclarar adecuadamente este problema.

Vuelvo ahora a mi afirmación de que no se pueden cumplir deberes de respeto a menos que uno tenga el fin relevante. Me parece completamente evidente que los deberes de respeto, como deberes de virtud, no son cumplidos meramente realizando acciones que externamente concuerden con el deber. Pero se pueden ofrecer dos réplicas a esto. En primer lugar, será señalado que los deberes de respeto quizá no deben ser vistos como casos puros de deberes de virtud. En tanto que deberes de virtud ellos no son cumplidos con acciones que externamente cumplen con el deber; pero, aunque oficialmente ellos sean deberes de virtud, su estatus como deberes de virtud está, podría decirse, más bien poco fundamentado. Ellos se parecen a los deberes jurídicos y son quizá pensados de mejor manera sólo como siendo marginalmente deberes de virtud. Por supuesto que ellos no son deberes jurídicos. Así, a diferencia de los deberes jurídicos, ellos no implican derechos que nos fuercen a observarlos. Sin embargo, su semejanza parcial con los deberes jurídicos puede muy bien dar cuenta de algo que me parece enigmático acerca de ellos. Voy a esto en un momento.

En segundo lugar, en la medida en que los deberes de respeto tienen un lado interno, este lado interno podría ser en sí mismo «negativo». Así, aunque esto no debilitaría mi afirmación de que los deberes de respeto no son cumplidos solamente por la realización de acciones que concuerden externamente con el deber, ello sugiere, sin embargo, otro modo de dar sentido a la idea de que ellos son deberes negativos. En efecto, lo que ellos piden de nosotros por la vía de la actitud puede ser expresado negativamente como el deber de «no elevarse a sí mismo por encima de otros» (cfr., MS TL, AA 06: 449). Kant explica el respeto como la máxima «de limitar nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en otra persona» (cfr. MS TL, AA 06: 449) y dice que «el deber de respeto hacia mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro a un mero medio para mis fines» (cfr., MS TL, AA 06: 450).

Me siento menos impresionada por el segundo punto que por el primero. El que esas explicaciones sean todas negativas es de alguna manera significativo, pero, por razones que ya ofrecí anteriormente, ello no conlleva un gran cambio. ¿Pues, no implica el respeto el tratamiento de los otros siempre como fines y nunca como meros medios y no implica reconocer su dignidad inherente? Cuando echamos una mirada a los vicios que Kant enumera —vicios que violan los deberes de respeto hacia los otros— es claro que muchos de ellos no son meramente fallas en abstenerse o en haberse abstenido de algo, sino más bien fallas en reconocer a otros como seres que merecen respeto. Dicho brevemente, no estoy convencida de que el lado «interno» de respetar a otros sea negativo en forma distintiva. Es cierto que los deberes de respeto están de algún modo explicados más naturalmente en términos negativos con respecto a los deberes de amor, pero la diferencia parece ser muy ligera.

Más prometedora es la sugerencia de que los deberes de respeto hacia los otros tienen un estatus marginal como deberes de virtud. Pienso que el modo más adecuado de fortalecer esta afirmación es decir que, así como los deberes éticos difieren en su flexibilidad y amplitud, en otros aspectos ellos son también más próximos a los deberes jurídicos que a otros. La clasificación de Kant de los deberes no es exactamente clara. Debemos esperar para ver algunas diferencias de escala. Así, justamente como los deberes de respeto a sí mismo son más próximos a los deberes jurídicos de lo que lo son otros deberes éticos, los deberes de respeto (aunque sean «más amplios» que los deberes de respeto a sí mismo) son más próximos a los deberes jurídicos que los deberes de amor[23]. Kant saca a relucir esto cuando explica que un deber de respeto hacia los otros es «estrictamente hablando sólo negativo (consiste en no elevarse por encima de otros) y, por tanto, análogo al deber jurídico de no rebajar lo suyo a nadie» (MS TL, AA 06: 450). Kant continúa diciendo que, aunque sea un deber de virtud, se trata de un deber estricto en comparación con un deber de amor.

V

Lo que esto sugiere es que el conjunto de enigmas que he planteado se comprende mejor al apuntar al estatus marginal de los deberes de respeto hacia otros como deberes de virtud. La sugerencia no explica mucho. Podemos preguntar aún por qué Kant elige contrastar el respeto al amor y los deberes de respeto con los deberes de amor en forma tan marcada como lo hace. Algunas sugerencias ofrecidas por

[23] Véase a este respecto: Gregor, 1963, capítulo 12.

Robert Johnson ofrecen una respuesta prometedora. Johnson subraya que todos los deberes son derivados del respeto por la humanidad y así, en un cierto sentido, los deberes de amor y los deberes de respeto son una y la misma cosa: todos ellos son deberes de respeto en un sentido más amplio y no-técnico de los que se consideran «deberes de respeto». Una vez que distinguimos el sentido amplio del sentido más técnico de los «deberes de respeto» podemos ver que, comprendidos en este sentido amplio, los deberes de virtud son todos ellos deberes de respeto y son todos positivos, pues implican reconocer a la humanidad como un fin en sí mismo. Comprendido en el sentido estricto y técnico, los deberes de respeto son un tipo especial de (lo que en un sentido amplio puede ser pensado como) deberes de respeto. Tal vez —aunque no estoy segura de que esta sea una conjetura que Johnson apoyaría— la razón por la que los deberes de amor y los deberes del respeto me parecen ser más parecidos que lo que Kant cree y pueden ser considerados como fuerzas menos opuestas de lo que la metáfora de Kant sugiere es el hecho de que no estoy distinguiendo los deberes de respeto en el sentido técnico de los deberes de respeto en el sentido amplio (o, al menos, no estoy tomando esta distinción como algo central). La similitud entre los deberes de amor y los deberes de respeto proviene del hecho de que todos ellos son derivados del respeto por la humanidad. Pero, si tomamos cuidado distinguiendo el sentido técnico del sentido amplio en el que los deberes son deberes del respeto es más fácil ver por qué Kant dice que los deberes de respeto (comprendidos en el sentido técnico) son negativos y, de este modo, se encuentran en contraste con los deberes de amor.

¿Qué tan lejos va esto con respecto a los enigmas que he planteado? Creo que no los resuelve del todo pero, es cierto, se avanza en algo, particularmente en la pregunta de por qué Kant contrasta tan marcadamente los deberes de respeto con los deberes de amor y por qué trata los deberes de respeto como deberes negativos. Aún es difícil comprender por qué el respeto nos conduciría a mantener distancia de los otros; pero, si suponemos que Kant está hablando de respeto en un sentido más restricto, correspondiente a los deberes de respeto (comprendidos en el sentido técnico), ello comienza a tener algún sentido (no estoy segura de que sea sensato el suponer esto, pero permítaseme elaborar esta idea de cualquier forma).

El respeto (comprendido en el modo usual) nos pide hacer dos cosas: En primer lugar, tener cuidado de no entrometernos en las vidas de las personas, pero también el compartir sus destinos, el vernos a nosotros mismos como congéneres humanos, como «seres racionales con necesidades, unidos por la naturaleza en un lugar de morada de modo que podemos ayudarnos unos a otros» (MS TL, AA 06: 453). El respeto por los otros requiere de nosotros establecer un balance

entre dos visiones que en ocasiones entran en conflicto: por un lado, ver a las personas como agentes cuya libertad y autodirección deben ser honradas, y también, al mismo tiempo, por otro lado, verlas como necesitadas, vulnerables y decididamente no autosuficientes. (Creo que es la primera idea la que está capturada por el respeto en el sentido estricto y por la cual la metáfora de mantener distancia con respecto a los otros tiene al menos algún sentido. Estas dos ideas no se encuentran siempre en tensión, solamente en algunas ocasiones pueden llegar a estarlo. Kant exagera el alcance de la tensión a la que pueden llegar y quizá una buena parte de lo que me parece un tanto discordante en su discusión sobre el amor y el respeto como fuerzas opuestas proviene, pienso, de la exageración. En particular, Kant sobreestima el grado en el que mantener una distancia de los otros es algo que se requiere para poder respetar la libertad y la dirección sobre sí mismo de los otros y preservar el respeto que ellos tienen por sí mismos. Esto es evidente tanto en su discusión de la amistad (cfr., MS TL, AA 06: 470-471) como en el hecho de que, en su opinión, el respeto por sí mismo requiere de no aceptar favores para algo que uno podría hacer sin recurrir a esos favores (cfr., MS TL, AA 06: 436). No solamente se encuentra la dependencia en tensión con la agencia. En el caso de Kant, incluso la interdependencia entre los seres humanos es problemática a menos que las partes sean dependientes una de la otra en el mismo grado.[24]

Kant toma este punto que es sin duda bueno, pero lo lleva demasiado lejos. Es cierto que debemos tomar cuidado en no ayudar a los otros en un modo tal que los coloque en deuda hacia nosotros o que los sitúe en un plano inferior a nosotros. Podría decirse incluso que hacer un favor, sea en el interior de una relación de amistad o fuera de ella, no es una amenaza al respeto de sí mismo —o la amistad— de quien recibe ese favor como Kant sugiere que lo es[25] («...la relación de amistad es una relación de igualdad. Un amigo que carga con mis pérdidas se convierte en mi benefactor y me coloca en deuda con él. Me siento cohibido en su presencia y no puedo mirarlo directamente

[24] E incluso, si ellas lo están, puede haber un desequilibrio preocupante si una persona ayudara a la otra antes de ser ayudado por otra: «es imposible *saldar* mediante retribución un beneficio recibido, porque quien lo recibe nunca puede aventajar a quien lo da en la *prioridad* del mérito que éste tiene de haber sido el primero en la benevolencia» (*MS TL*, AA 06: 455).

[25] Y también una buena cosa. La beneficencia misma sería dudosa si recibir favores fuera algo tan problemático como Kant lo sugiere. Véase a este respecto: Rumsey, 1997, esp.134-138. Ella señala que el agente virtuoso de Kant es feliz en ayudar a otros, pero renuente a aceptar la ayuda de otros. Aristóteles puede escapar a este problema ya que la magnanimidad es asequible solamente a una élite reducida, pero esto no es compatible con el igualitarismo de Kant.

en la cara. De este modo se cancela la relación verdadera y cesa la amistad»[26]). De modo similar, podría decirse que el amor no necesita del respeto[27], pues, de lo contrario, sería un amor paternalista o invasivo de otro modo y el respeto puede necesitar del amor para contener su tendencia hacia esa actitud distante. Pero el amor y el respeto son menos diferentes y menos opuestos de lo que Kant sugiere.

Bibliografía

Allison, Henry E. (1996): *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baron, Marcia (1995): *Kantian Ethics Almost without Apology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Darwall, Stephen (1977): «Two Kinds of Respect», *Ethics*, 88 (1977), pp. 36-49.

Gregor, Mary J. (1963): *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Basil Blackwell.

Hill Jr., Thomas E. (1992): *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Horder, Jeremy (1992): *Provocation and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press.

Hruschka, Joachim (1995): «Co-Subjectivity, The right to Freedom and Perpetual Peace», en: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* 1 (1995), pp. 215-227.

Johnson, Robert (1997): «Love in Vain», *Southern Journal of Philosophy*, 36 (1997), pp. 45-50.

O'Neill, Onora (1989): *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rumsey, Jean P. (1997): «Re-Visions of Agency in Kant's Moral Theory», en: Robin Schott (ed.). *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

Velleman, David (1999): «Love as a Moral Emotion», *Ethics*, 109 (1999), pp. 338-374.

Wood, Allen (1991): *Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics*. *Philosophical Topics*, 19 (1991), pp. 325-51.

— (1995): «Humanity as End in Itself», en: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, 1.1, ed. by Hoke Robinson. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1995, pp. 301-319.

[26] Kant, *Moralphilosophie Collins* (V-Mo/Collins, AA 27:426).

[27] Especifico aquí mi afirmación insertando «podría decirse» porque, como lo he indicado en el apartado IV, no estoy convencida de que el amor normalmente necesite estar atemperado de este modo. No es, así me parece, inherentemente posesivo o invasivo. A menos que esté deformado o (en un sentido no kantiano) sea patológico el amor contiene dentro de sí una preocupación por el bienestar de la persona a la que se ama.

Filosofía del Derecho y del Estado

GUSTAVO LEYVA
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

Kant comenzó en 1767 a impartir sus Lecciones sobre Derecho Natural, disciplina que en aquel entonces se encontraba bajo la marcada influencia de Samuel Pufendorf, Christian Thomasius y Christian Wolff. El contexto filosófico en el que se desarrolló el pensamiento de estos autores había sido marcado, en primer lugar, por la tentativa de liberar al Derecho Natural de su fundamentación en el marco de un concepto de naturaleza de carácter teleológico propio de la tradición aristotélica y tomista que fue refutado por Galileo y Bacon al igual que por el círculo de filósofos alrededor de Marin Mersenne: Hobbes, Gassendi y Descartes. La tarea que de ese modo se planteaba era la de armonizar y poner en concordancia la teoría del Derecho Natural con la comprensión de la naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular ofrecida por la ciencia moderna. La primera debía ser comprendida ahora como un mecanismo organizado causalmente; la segunda, por su parte, se entendería a partir de un doble carácter: por un lado, por la presencia de un impulso a la autopreservación y mantenimiento de la propia vida y, por el otro, por la necesidad de establecer lazos de cooperación y vínculos de sociabilidad con otros seres humanos para garantizar así la propia autopreservación y desplegar la libertad en el interior de un orden común con otros seres humanos. En segundo lugar, este pensamiento debía situarse en el interior de la configuración política que se delineó en Europa como resultado de las guerras religiosas iniciadas con la Reforma y concluidas con la Guerra de los Treinta Años, la Paz de Westfalia y la Paz de los Pirineos, reconociendo, por un lado, la insuperable diversidad religiosa que caracterizaba a la Europa de la época y, al mismo tiempo, por otro lado, la necesidad de ordenar la coexistencia de esa pluralidad en el interior de una unidad política determinada por la figura del Estado moderno que permitiera centralizar y unificar el poder político por encima de

los poderes locales sobre un territorio determinado, estableciendo, además, un proyecto de unidad europea sobre la base de un balance y convivencia pacíficos entre las diversas unidades políticas del continente. Finalmente, en tercer lugar, se planteaba a esos pensadores el problema de desarrollar una teoría de la sociedad política —esto es, del Estado—, de su autoridad y legitimidad así como de los derechos y deberes de los ciudadanos que debía ser complementada con una reflexión sobre las relaciones entre esos mismos Estados en el plano internacional (cfr., la introducción de James Tully a: Pufendorf, 1991: xiv-xxxvii).

Es en este horizonte político e intelectual que se desarrollaron las reflexiones de Kant en torno al Derecho y la política. La Filosofía política y jurídica de Kant fue presentada a lo largo de una serie de escritos a partir del año de 1784 que se localizan por ello en el denominado período «crítico» y forma parte de su proyecto filosófico de madurez. Sin embargo, se advierte una especial dedicación a estos temas especialmente en la década de los años noventa en escritos como *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795) y, sobre todo, en la *Rechtslehre* que aparece en la primera parte de la *Metaphysik der Sitten* (1797)[1]. Es importante señalar que algunos de los ensayos en los que Kant se ocupó de problemas relacionados con la filosofía política y del Derecho —por ejemplo, el ya citado *Über den Gemeinspruch* ... — aparecieron en la *Berlínische Monatsschrift,* una revista editada por Johann Biester, amigo de Kant, y vinculada estrechamente a la *Berlíner Mittwochsgesellschaft* que era a su vez uno de los puntos centrales de referencia de la *Berlíner Aufklärung.* A las publicaciones ya mencionadas es preciso añadir, además, los *Vorarbeiten* de *Über den Gemeinspruch...*, *Zum ewigen Frieden* y de la *Rechtslehre* publicados en el volumen 23 de la *Akademie Ausgabe.* Es claro, sin embargo, que la obra en la que el pensamiento jurídico y político de Kant alcanza su madurez y encuentra su expresión más sistemática tanto en lo que se refiere a su contenido como a su presentación y argumentación es sin duda la sección consagrada a la Doctrina del Derecho (*Rechtslehre*) que

[1] Entre los estudios, análisis y comentarios más destacados sobre la filosofía el Derecho de Kant, habría que mencionar los siguientes (en orden cronológico de aparición): Ritter, 1971; Batscha, 1976; Kaulbach,1982; Mulholland, 1990; Kersting, 1993; Unruh, 1993; Maus, 1994; Goyard-Fabre,1996; Höffe, 1999; Timmons, 2002; Kersting, 2004; Ludwig, 2005; Ameriks / Höffe, 2009; Ripstein, 2009; Byrd / Hruschka, 2010; Denis, 2010 y Timmermann, 2007.

aparece en la primera parte de la *Metafísica de las Costumbres*[2]. En efecto, en ella se ofrece un principio y un concepto del Derecho fundamentados a partir de principios a priori suministrados por la razón, proporcionando, a la vez, las condiciones y los ámbitos específicos para su aplicación. Es en ella en la que habré de centrarme en lo que a continuación sigue.

Kant inicia su introducción a los «*Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*» con la formulación del principio universal del Derecho que se expresa en los siguientes términos:

> Una acción cualquiera es conforme a Derecho (*Recht*), si ella o su máxima puede coexistir conjuntamente con la libertad del arbitrio de cada uno con la libertad de cualquier otro según una ley universal [*Eine jede Handlung ist Recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann*] (MS RL AA 06: 230)[3].

De este modo se coloca en el centro del Derecho el concepto de *libertad* [*Freiheit*], entendida ésta como un concepto puro de la razón que, desde la perspectiva de la filosofía teórica, se había mostrado como trascendente y dotado solamente de un uso de carácter *regulativo*, no constitutivo y, en ese sentido, meramente *negativo*, pero que, en el uso *práctico* de la razón adquiere realidad. En este uso *práctico* de la razón el concepto de libertad sirve de fundamento a leyes prácticas incondicionadas que pueden ser o bien de carácter *moral* o bien de carácter *jurídico*. En ambos casos, apunta Kant, se formulan *imperativos* que aparecen como mandatos —o bien como prohibiciones— que ordenan en forma categórica, incondicionada, expresando obligaciones con respecto a determinadas acciones (cfr., MS RL AA 06: 222-223). Kant señala, por un lado, que, si las leyes de la libertad son comprendidas como los fundamentos de determinación *interna* de las acciones, estaremos ante leyes *éticas (ethisch*); por otro lado, si esas leyes de la libertad afectan sólo a acciones meramente *externas* y a su conformidad con la ley, hablaremos entonces de leyes *jurídicas (juridisch)*. Así, en el primer caso la conformidad o no de

2 Retomo en este texto ideas que han sido expuestas y desarrolladas en forma más amplia en: Leyva, 2022.

3 Sigo en este texto la versión de la *Metaphysik der Sitte* establecida por Bernad Ludwig (Hamburgo: Felix Meiner, 1998). En la traducción al español sigo en lo general las versiones de Adela Cortina y Jesús Conill (*La Metafísica de las Costumbres*, traducción castellana y notas de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid: Tecnos, 1989) y Manuel Jiménez Redondo (*Metafísica de las Costumbres*. Traducción, introducción, notas y comentarios de Manuel Jiménez Redondo. Prólogo de Tomás Vives Antón, Valencia: Tirant humanidades, 2022), aunque me permito en varias ocasiones introducir cambios y matices en ella.

la máxima de las acciones con las leyes éticas hará posible evaluar su *moralidad (Moralität)*, mientras que su adecuación con las leyes jurídicas permitirá establecer su *legalidad (Legalität)* (MS RL AA 06: 214 y 219). Unas y otras leyes tienen como sus destinatarios a las *personas*. Ello remite a la distinción entre *personas (Personen)*, por un lado y, *cosas (Sachen)*, por el otro. La *persona* se caracteriza como un ser libre, sometido a leyes —sean éstas de carácter ético o bien de carácter jurídico en el sentido ya mencionado— y cuyas acciones son susceptibles de ser *imputables* a ella como su autora. Como ser libre la persona puede atribuirse sus acciones a sí misma y comprenderse como responsable por ellas. Por el contrario, una *cosa* (*Sache*) es un objeto que no es capaz de desarrollar acciones en el mundo, ni de atribuirse responsabilidad ni tampoco de ser caracterizada por la libertad que define constitutivamente a las personas. La cosa (*res corporalis*) se define así justamente por la imposibilidad de desarrollar acciones —aunque pudiendo, sin embargo, insertarse en plexos de acción desarrollados por personas (cfr., MS RL AA 06: 223). Los conceptos y principios del Derecho al igual que las leyes jurídicas son válidos para y se aplican exclusivamente a personas consideradas como seres libres capaces de realizar acciones y de atribuírselas a sí mismas, de ser imputables por sus acciones y ser enjuiciadas por su responsabilidad por las mismas. No es posible por ello, de acuerdo a Kant, hablar del Derecho en el ámbito de las relaciones que mantienen los hombres con seres que carecen de derechos y de deberes —esto es, los seres desprovistos de razón (*vernunftlose Wesen*), entre los que podrían ser mencionados, por ejemplo, los animales—, ni tampoco con seres que poseen solamente deberes mas no derechos —Kant menciona aquí a siervos y esclavos (*Leibeigene, Sklaven*)—, ni tampoco con un ser que solo tiene derechos pero no deberes (esto es, según Kant, Dios (*Gott*)) (cfr., MS RL AA 06: 241-242). Así, el ámbito al que se aplica el principio universal del Derecho ya mencionado es, pues, el de las acciones e interacciones de las personas, el de las relaciones entre personas que se encuentran compartiendo un espacio y un tiempo en común y que requieren por ello regular sus relaciones recíprocas, su convivencia y sus posibles conflictos[4]. Es así que se comprende el modo en que Kant define al Derecho en la *Einleitung* a la *Rechtslehre*, a saber:

[4] Kant no se refiere en forma expresa a la aplicación de los principios y conceptos del Derecho —y a los deberes jurídicos vinculantes correspondientes— a personas que no compartan un tiempo común, esto es, a quienes en el pasado nos han precedido en nuestro paso por este planeta, al igual que a las generaciones que en el futuro nos sucederán una vez que lo hayamos abandonado.

> El Derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede unificarse conjuntamente con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad [*Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann*] (MS RL AA 06: 230).

En el concepto del Derecho se enlazan de este modo el aseguramiento y la garantía de la libertad de toda persona según una ley universal y, a la vez, la autorización para coaccionar (*Befugnis zu zwingen*) a quien lesione ese mismo orden de libertad (cfr., MS RL AA 06: 231). El «...Derecho y [la]capacidad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa (*Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei*)», afirmará Kant (MS RL AA 06: 232).

A la base del Derecho se encuentra para Kant un derecho *innato* [*angeborenes Recht*] que corresponde por naturaleza a todo ser humano independientemente de cualquier acto jurídico, a saber: el de la *libertad* comprendida como la independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro en la medida en que ella pueda coexistir con la libertad de cualquier otra persona según una ley universal (cfr., MS RL AA 06: 237). Así entendida, esta libertad jurídica delinea el ámbito de lo que Kant denomina «lo Mío y lo Tuyo interno (*das innere Mein und Dein*)»[5]. Por el contrario, el derecho *adquirido* [*erworbenes Recht*] depende de un acto jurídico (cfr., MS RL AA 06: 237) y será analizado por Kant en el marco de la relación con «lo Mío y lo Tuyo externos (*das äußere Mein und Dein*)» que es tratado por Kant en la sección consagrada el Derecho Privado (*Privatrecht*).

La libertad es, pues, así el único derecho innato, el derecho fundamental a partir del cual se pueden derivar otros derechos entre los Kant menciona los siguientes, a saber: en primer lugar, el de la *igualdad* [*Gleichheit*], considerada ante todo como la igualdad de todos los seres humanos ante la ley y por la ley, de modo que todo ser humano posea y disfrute de los mismos derechos por igual; en segundo lugar, el de la *autosuficiencia* o *independencia* [*Selbständigkeit*] que Kant comprende como la cualidad del ser humano de ser su propio señor [*Qualität des Menschen sein eigener Herr zu sein*] y, en tercer lugar, Kant habla de la integridad, esto es de ser un hombre *íntegro* [*iusti*], lo cual se refiere a no cometer ninguna injusticia previa a todo acto jurídico y, finalmente, a lo que él caracteriza como la facultad de hacer a otros lo que no les perjudique en lo *Suyo*, por ejemplo, la facultad de

[5] Kant lo expresa de esta manera: «Lo Mío y Tuyo innato puede ser llamado también lo Mío y Tuyo interno (*meum vel tuum internum*)» (MS RL AA VI 237).

comunicar a los otros el propio pensamiento, de expresarle sus opiniones, plantearles promesas, etc., trazos que podrían ser comprendidos como la libertad de pensamiento, opinión y expresión (cfr., MS RL AA 06: 237-238)[6].

Es sobre la base de la argumentación y elaboración conceptual expuesta anteriormente que Kant desarrolla su análisis del Derecho Privado. En él se trata el concepto de «lo Mío y Tuyo externos» en el marco de un análisis sobre la posesión (*Besitz*) y, más específicamente, bajo la forma de una interrogación sobre las condiciones de posibilidad de una posesión *inteligible (intelligible)* o *meramente jurídica* (*bloß rechtlich*) para, en un segundo momento, analizar el modo en que se pueden adquirir (*erwerben*) objetos externos de tres clases distintas.

En efecto, el apartado consagrado al Derecho Privado (*Privatrecht*) de la *Rechtslehre* inicia con un análisis de las condiciones bajo las cuales una persona puede *tener* (*haben*) un objeto *externo* como Suyo. Es posible tener un objeto *externo* como Mío, según Kant, sólo bajo la condición de que pueda suponer que el uso que cualquier otra persona podría hacer de ese mismo objeto podría lesionarme. Ello supone necesariamente, dirá Kant, que no se comprenda a la *posesión* como una cualidad meramente empírica lo que conduce, a su vez, a establecer una distinción entre la *posesión sensible* (*sinnlicher Besitz*), de carácter empírica, y la *posesión inteligible* (*intelligible*) que es una posesión *meramente jurídica* (*bloß-rechtlichen*) del objeto. La primera se refiere a una posesión de un objeto situado en el espacio *fuera de mí* (*außer mir*) que puede encontrarse en una proximidad tanto espacial como temporal, mientras que la posesión inteligible expresa la relación de posesión que mantiene la persona con respecto a un objeto que se puede encontrar en una relación de lejanía, de distancia tanto espacial como temporal. Es solamente en este último caso que se puede hablar de una posesión que Kant denomina una *posesión de la razón* (*Vernunftbesitz*), una *posesión inteligible,* sin una detentación (*detentio*) de carácter físico (cfr., MS RL AA 06: 245-246). La pregunta por la posesión de un objeto externo cualquiera se transforma así y puede ser resuelta entonces sólo en el marco de un esclarecimiento en torno a ¿cómo es posible una posesión inteligible (*intelligibler Besitz*)? La respuesta a esta pregunta constituye el núcleo central de la sección consagrada al Derecho Privado y asume la forma de una *Deducción* de la posesión inteligible. Así, la pregunta en torno a «cómo son posibles un Mío y Tuyo externos» lleva necesariamente a la pregunta de carácter trascendental *¿Cómo es posible una posesión meramente jurídica*

[6] Cfr., Höffe, 2018.

(*wie ist ein bloß-rechtlicher (intelligibeler) Besitz möglich*)? y ello, a su vez, a la pregunta en torno a *¿Cómo es posible una proposición jurídica sintética a priori (wie ist ein synthetischer Rechtssatz a priori möglich)?* (cfr., MS RL AA 06: 249). La proposición que expresa la posibilidad de la posesión de una cosa *fuera de mí* (*außer mir*) prescindiendo de todas las condiciones sensibles de la posesión empírica en el espacio y en el tiempo y, por consiguiente, la presuposición de la posibilidad de una posesión *noumenal*, propiamente jurídica, es una proposición de carácter *sintético* y *a priori* que expresa una posesión que no requiere necesariamente de la tenencia, de la detentación física y empírica del objeto. La filosofía trascendental debe esclarecer así cómo es posible una proposición sintética *a priori* que sea capaz de dar cuenta de una posesión que no es de carácter empírico, sino noumenal. Es en este punto donde Kant introduce el postulado jurídico de la razón práctica (*rechtliches Postulat der praktischen Vernunft*) que aparece formulado de la siguiente manera: es posible tener un objeto externo cualquiera de mi arbitrio como algo mío, por lo que sería contraria al Derecho una máxima según la cual, si ella se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) un objeto *sin dueño* (*herrenlos, res nullius*) y no susceptible de ser apropiado por un sujeto (cfr., MS RL AA 06: 246). Así, dirá Kant, debe ser considerada como una presuposición a priori de la razón práctica el considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como Mío y Tuyo objetivamente posibles, pues, si ello no fuera posible, el ser humano se privaría a sí mismo de la libertad de hacer uso de un objeto externo y ello, tal parece ser el argumento de Kant, estaría en contradicción con su propia libertad de hacer uso de cualquier objeto externo conforme al Derecho. Es en este sentido que Kant formula el «Postulado jurídico de la razón práctica» que señala lo siguiente:

> Es posible tener como Mío cualquier objeto externo del arbitrio; esto es, es contraria al Derecho una máxima según la cual, si ella se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) algo *sin dueño* (*res nullius*) (MS RL AA 06: 246).

Este postulado de la razón Kant es considerado por Kant como una *ley permisiva de la razón práctica* (*Erlaubnißgesetz der praktischen Vernunft*) requerida para poder fundamentar adecuadamente la propiedad, toda vez que para ello no basta ni el propio concepto del Derecho en general ni tampoco lo Mío y Tuyo internos sin más (cfr., MS RL AA 06: 247): «La razón quiere que este [postulado] valga como principio [*Grundsatz*] y esto ciertamente como razón *práctica* que se amplía *a priori* a través de este postulado suyo» (MS RL AA 06: 247).

La posibilidad de una posesión de carácter inteligible, meramente jurídica, y, de ese modo, la deducción misma del concepto de

una posesión de esta clase se basa así en el postulado jurídico de la razón práctica en el sentido anteriormente enunciado, a saber: «es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo que lo Externo (utilizable) pueda llegar a ser también Suyo para cualquiera (*daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemandem werden könne*)» (MS RL AA 06: 252). La negación de la posibilidad de la propiedad contradiría, pues, a la libertad y, de ese modo, a la propia razón práctica. La propiedad tiene que ser entonces posible y, en la medida en que ésta tiene como su condición a la posesión inteligible, ésta última tiene que ser también considerada como posible.

Sin embargo, Kant no se conforma solamente con la mera *deducción* del concepto de una posesión jurídica de los objetos externos, sino que formula también las condiciones de *aplicación* del principio de la posibilidad de lo Mío y lo Tuyo externos a los objetos de la experiencia. Con ello se prepara el análisis de los diferentes tipos de objetos que pueden ser adquiridos e integrados en una relación de posesión en el marco del segundo gran apartado del Derecho Privado consagrado ya no a la manera de tener (*haben*), sino ahora al modo de adquirir (*erwerben*) un objeto externo. En efecto, señala Kant, lo Mío y Tuyo *internos* es algo innato y no requiere por ello de ninguna adquisición. Por el contrario, lo Mío y Tuyo *externo* tiene que ser *adquirido* (*erworben*), señala Kant. Es así que se distinguen dos posibles clases de la adquisición de la propiedad, a saber: por un lado, una adquisición *originaria* de la propiedad y, por el otro, una adquisición *derivada* de la misma. La primera se rige según el «*Principio universal de la adquisición externa (Allgemeines Prinzip der äußeren Erwerbung)*» tal y como éste aparece expuesto en el parágrafo §10 de la *Rechtslehre* (cfr., MS RL AA 06: 258-260 y 263). De acuerdo con ello, la adquisición originaria se desarrolla en tres momentos, a saber: en primer lugar, a través de la *aprehensión (Besitznehmung, apprehensio)* empírica de un objeto externo que no pertenece a ningún ser humano en particular; en segundo lugar, mediante la designación (*Bezeichnung, declaratio*) pública del objeto externo y de la voluntad de posesión unilateral del objeto y del acto de mi arbitrio de excluir a todo otro ser humano de la posesión de ese mismo objeto externo y, finalmente, en tercer lugar, a través de la adjudicación (*Zueignung, appropriatio*) mediante la idea de la voluntad unificada de todos (cfr., Unruh, 2005: 138 y ss.). De acuerdo a Kant, una adquisición *originaria* de objetos externos no puede tener lugar con respecto a un objeto externo en particular, sino que se halla referida inicialmente al suelo (*Boden*) (cfr., MS RL AA 06, 261). Para fundamentar esta tesis Kant recurre a la distinción entre substancia y accidente señalando que cualquier cosa, cualquier objeto externo, requiere de un lugar en el suelo

el cual puede ser considerado por ello como la substancia y el objeto externo particular como su accidente. Así, según Kant, no puede haber una adquisición originaria de los accidentes móviles (en este caso, de los diversos objetos externos en particular) sin que haya previamente una adquisición anterior de la substancia (esto es, del suelo) (cfr., MS RL AA 06, 261-262). Una ocupación del suelo tiene entonces que satisfacer los criterios del principio universal de la adquisición originaria y su punto de partida no puede ser sino la posesión física de una parte concreta de la superficie de la tierra. Sin embargo, un acto semejante no basta para poder ofrecer una fundamentación de la propiedad conforme a principios de un derecho conforme a la razón. En efecto, no es posible fundamentar la adquisición originaria del suelo sobre la base de una ocupación unilateral por parte de un individuo en particular. Es justamente en razón de ello que Kant introduce dos elementos más para poder fundamentar adecuadamente la propiedad, a saber: i) la idea de una comunidad originaria del suelo en general, por un lado, y ii) la idea de una voluntad unificada de todos de carácter a priori, por el otro.

Por lo que se refiere a la primera idea, esto es, a la idea de una posesión común y originaria, se trata, para Kant, de un concepto puro de la razón práctica empleado argumentativamente no tanto para especular sobre los presuntos orígenes remotos de la humanidad o de la propiedad, sino más bien para ofrecer una fundamentación de la posibilidad de la propiedad conforme a un principio del Derecho basado en la razón[7]. La deducción de este concepto se basa así en la premisa

[7] En ese sentido le asiste la razón a Richard Saage al señalar que Kant rechaza la suposición de una comunidad originaria de la tierra (*communio fundi originaria*) que conduciría a una crítica o bien a un abierto rechazo a la existencia de la propiedad privada. Kant parece estar de acuerdo en este punto más bien con una visión como la de Locke cuando escribe que «a todos les corresponde por naturaleza un derecho a la posesión separada (*Allen steht von Natur ein Recht zum Separatbesitz zu*)» (VARL AA 23 311). Es en ese sentido que apunta expresamente lo siguiente: «De esta posesión completa que no está fundada sobre ningún acto jurídico, sino que es innata, se sigue necesariamente el derecho para cada cual de elegirse un lugar como una *posesión particular*, aunque según leyes de la libertad, y convertirla arbitrariamente en suya, porque, de otro modo, la libertad se excluiría a sí misma de la posesión y uso de cosas utilizables (*Aus diesem Gesammtbesitze der auf keinem rechtlichen Act gegründet sondern angebohren ist folgt nothwendig das Recht für jeden sich einen Platz als einen besonderen Besitz aber nach Gesetzen der Freyheit zu wählen und ihn eigenmächtig zu dem seinen zu machen weil sonst die Freyheit sich selbst vom Besitz und Gebrauch brauchbarer Sachen ausschließen würde*)» (VARL AA 23 311). De este modo, en contra de la idea de un presunto comunismo primitivo originario, Kant habla aquí solamente de una «comunidad originaria del suelo (*urprüngliche Gemeinschaft des Bodens*) y, con ello, también de las cosas sobre el mismo (*communio fundi originaria*)» en el

de que todos los seres humanos tienen un «derecho a estar ahí donde la naturaleza o la contingencia (sin su voluntad) los ha colocado» (cfr., MS RL AA 06, 262-263). De este modo, todo individuo tiene originariamente el derecho de disponer de un lugar sobre la superficie de la Tierra. Sin embargo, ya que la superficie de la tierra se halla limitada espacialmente, los seres humanos no pueden moverse y dispersarse infinitamente sobre ese espacio limitado, sino que se encuentran y tienen que convivir necesariamente unos con otros dentro de ese mismo espacio. De este modo, a partir de esta condición natural, no establecida ni determinada previamente por la acción e interacción humanas, los seres humanos tienen que vivir necesariamente unos con los otros sobre esa superficie limitada que es la superficie de la Tierra y, en razón de ello, cada uno de ellos está autorizado para poder hacerse potencialmente de cualquier lugar sobre esa misma superficie terrestre. Sin embargo, si todo ser humano está autorizado a ocupar potencialmente cualquier lugar sobre la Tierra, entonces es preciso presuponer que la superficie terrestre entera se encuentra en una posesión originaria por parte de todos los seres humanos. De este modo, cuando un individuo en particular adquiere un objeto externo, no está adquiriendo un objeto sin un poseedor previo, sino que está adquiriendo un objeto sobre el trasfondo de un suelo que es posesión común de todos.

En lo que concierne a la segunda idea, esto es, a la idea de una voluntad común unificada a priori, Kant la introduce para tratar de explicar cómo una apropiación física puede ser justificada de tal manera que se convierta en una propiedad conforme a Derecho. Es aquí donde Kant introduce la idea de una voluntad de todos unificada de manera a priori. De este modo, la aprehensión (*Besitznehmung*) y

sentido de «una idea que tiene una realidad objetiva (práctico-jurídica) (*eine Idee, welche objective (rechtlich praktische) Realität hat*)» y que por ello es distinta de una «comunidad primordial del suelo (*uranfängliche (communio primaeva)*)» entendida empíricamente, lo cual para Kant no es más que una «ficción (*Erdichtung*)», pues en este caso tendría que tratarse de una comunidad fundada y haber surgido de un contrato mediante el cual todos tendrían que haber renunciado a la posesión privada y cada uno, mediante la unificación de su posesión con todos los otros, tendría que haber convertido su posesión en una posesión común y de ello la historia tendría que ofrecernos alguna prueba (*weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht gethan, und ein jederdurch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes Andern jenen in einen Gesammtbesitz verwandelt habe, und davon müßte uns die Geschichte einen Beweis geben*) (cfr., MS RL AA 06, 251).Se trata, así, más bien de una presuposición argumentativo-conceptual para poder asumir, ya en el estado de naturaleza aunque con un carácter provisorio, la posesión privada. Cfr., Saage, 1973: 19 y ss.

la designación (*Bezeichnung*) de un objeto externo que se encuentra sobre el suelo pueden conducir a una adquisición originaria solamente si ambas pueden ser fundamentadas y legitimadas a partir de la idea de una voluntad unificada a priori de todos y solamente de este modo se puede convertir la aprehensión en una *apropiación* (*Zueignung, appropriatio*) como el tercer y último componente del principio universal de la adquisición de objetos externos (cfr., MS RL AA 06, 258, 263, 268 y 269).

Una vez que Kant ha esclarecido la posibilidad y sentido de la adquisición *originaria* de la propiedad de objetos externos en el sentido arriba expuesto, puede pasar a analizar la adquisición *derivada* de los mismos. Ello lo hace en el marco de una cuidadosa distinción entre las diferentes clases de objetos externos que una persona puede atribuirse como Suyos bajo una relación de posesión, a saber, 1) una cosa corporal fuera de ella (*eine körperliche Sache ausser mir*); 2) el arbitrio de otra persona para la realización de una acción o hecho determinados (*praestatio*) y, finalmente, 3) la situación o el estado de otra persona con relación a mí. Estas tres clases de objetos, señala Kant, se determinan conforme a las categorías de relación tal y como estas fueron expuestas en la *Crítica de la Razón Pura*, a saber, las categorías de sustancia, causalidad y comunidad entre mí y los objetos externos según las leyes de la libertad[8].

Los objetos de la primera clase, esto es, aquellos objetos externos en el espacio que pueden ser adquiridos por una persona, son tratados en el apartado consagrado al *Derecho Real* (*Sachenrecht*); la segunda clase de objetos, ligados más bien a *prestaciones* (*Leistungen*) —y, en este sentido, no a objetos en sentido estricto, sino más bien a acciones y hechos en virtud de los cuales dos personas se vinculan para la realización de una determinada actividad— es analizada en la sección dedicada al *Derecho Personal* (*Persönliches Recht*). Finalmente, la última categoría de objetos está dada por «objetos» que se presentan en el interior de lo que Kant llama el *régimen doméstico* (*Hauswesen*), ámbito que se aborda en la sección dedicada al «Derecho Personal de carácter Real» (*Auf dingliche Art Persönliches Recht*). El punto central en el análisis de Kant es el de subrayar y analizar con detenimiento el modo en que las relaciones de posesión de estos tres tipos de objetos tratados en el marco del Derecho Privado conducen al análisis de las condiciones bajo las cuales esos tres tipos de posesión pueden ser asegurados y garantizados no en forma *provisional*, sino *permanente*, bajo un régimen jurídico reconocido en común por todas las personas sometidas a él. Ello conduce justamente desde el ámbito

[8] Cfr., KrV, A70/B95.

del Derecho Privado hacia el del Derecho Público que constituye el segundo gran apartado de la *Rechtslehre*. En él se ofrece el que podría ser considerado el último paso en la fundamentación de la libertad y de la propiedad, a saber: la idea de una voluntad unificada de todos de carácter a priori.

En efecto, en el apartado consagrado al Derecho Público se trata de mostrar que no es posible asegurar ni garantizar en forma perentoria, permanente, ningún modo de tener un objeto externo como Mío, esto es la propiedad, si no es en el interior de un estado civil y bajo un poder legislativo público. Ya desde los parágrafos §§ 8 y 9 de la *Rechtslehre* Kant había establecido la existencia de un estado civil (*bürgerlicher Zustand*) como una condición de posibilidad para el aseguramiento ya no meramente *provisional*, sino *permanente* de la posesión. Una voluntad exclusivamente privada, unilateral, de una sola persona, con respecto a la posesión de un objeto externo, tendría un carácter contingente (*zufällig*). Para que toda persona pueda asegurar entonces una posesión de cualquier objeto externo se precisa de una voluntad *común* que obligue a todos por igual y que pueda ofrecer a cada uno una seguridad (*Sicherheit*) permanente en la posesión de los objetos externos de los que cada cual disfruta. Ello puede ser logrado solamente, afirma Kant, en virtud de una *voluntad colectivo-universal, de una voluntad común, que detente el poder* (*kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille*) (cfr., MS RL AA 06: 256). Es solamente así que toda persona y toda relación de posesión pueden estar sometidas a una legislación externa universal, de carácter público, investida de poder en el interior, pues, de un *estado civil* (*bürgerlicher Zustand*) (cfr., MS RL AA 06: 256). Es de esa manera que Kant llega a la formulación del siguiente Corolario:

> Si ha de ser jurídicamente posible tener un objeto externo como Suyo, entonces le tiene que ser permitido al sujeto *obligar* a cualquier otro con quien entre en disputa sobre lo Mío y lo Tuyo acerca de tal objeto a entrar conjuntamente con él en una constitución civil (*Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: son muß es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu* ***nötigen****, mit ihm zusammen in eine bürgeliche Verfassung zu treten*) (MS RL AA 06: 256).

Es de este modo que Kant delinea el tránsito de lo Mío y Tuyo en el estado de naturaleza a lo Mío y lo Tuyo en el estado jurídico (*rechtlicher Zustand*) tal y como lo abordará en los parágrafos §§ 41 y 42, al final de la parte consagrada al *Derecho Privado* en la *Rechtslehre*. Kant comienza caracterizando en esos parágrafos a ese estado jurídico (*rechtlicher Zustand*) como el de una relación entre los seres humanos que contiene las condiciones bajo las cuales cada uno puede participar

de su derecho en la medida en que un estado semejante se halla sometido bajo el principio formal de la posibilidad del Derecho, el cual, a su vez, remite a la idea de una voluntad universalmente legisladora (*Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens*) (cfr., MS RL AA 06: 306). Ello conlleva, al mismo tiempo, afirma Kant, la instauración de una justicia pública (*öffentliche Gerechtigkeit*) que aparece en tres dimensiones, a saber: en primer lugar, como una justicia protectora (*beschützende Gerechtigkeit, iustitia tutatrix*); en segundo lugar, como una justicia conmutativa (*wechselseitig erwerbende Gerechtigkeit, iustitia commutativa*) y, finalmente, como una justicia distributiva (*austeilende Gerechtigkeit, iustitia distributiva*). La primera de ellas, la justicia protectora, se refiere a la legislación pública; la segunda, esto es, la justicia conmutativa, remite a la justicia en el ámbito del intercambio de productos en el mercado y, finalmente, la última, la justicia distributiva, tiene que ver con la jurisdicción pública en el interior de un Estado para poder dirimir conforme a una legislación común conflictos entre personas derivados de la posesión de objetos (cfr., MS RL AA 06: 306).

Así considerado, el estado jurídico comprendido en los términos arriba señalados se opone, dirá Kant, al estado no-jurídico (*der nicht-rechtliche Zustand*), al estado natural (*natürliche Zustand, status naturalis*) en el que no existe la justicia distributiva en el sentido anteriormente expuesto. Los seres humanos deben (*sollen*) entrar en un estado civil (*bürgerliche Zustand,* (*status civilis*)) para contraer relaciones y obligaciones jurídicas recíprocas que sean vinculantes y, de ese modo, poder asegurar perentoriamente sus posesiones de objetos externos de las tres clases anteriormente señaladas (cfr., MS RL AA 06: 306). Este estado jurídico, el estado civil, es tratado en el marco del *Derecho Público* (cfr., MS RL AA 06: 306).

Es de este modo que puede determinarse entonces el sentido del Derecho Público, a saber: en él se analiza el conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico (*der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen*) (cfr., MS RL AA 06: 311). Así comprendido, el Derecho Público es un sistema de leyes para un conjunto de seres humanos y sus relaciones en el seno de un Estado o bien en el interior de un conjunto de comunidades jurídicas estatales (esto es, para el conjunto de las relaciones entre los diversos Estados en el plano internacional) que se encuentran entre sí en una relación de influencia recíproca y que requieren por ello de un orden jurídico bajo una voluntad común que los unifique, esto es, bajo una *Constitución* (*Verfassung*) (*constitutio*). Una comunidad semejante bajo leyes de Derecho es lo que Kant denomina *estado civil* (*bürgerliche Zustand, status civilis*) y la totalidad de los individuos

bajo relaciones jurídicas que los vinculan recíprocamente es lo que se puede llamar *Estado* (*Staat, civitas*) (cfr., MS RL AA 06: 311). De este modo, el apartado consagrado al Derecho Público Kant considerará tres dimensiones, a saber: el Derecho del Estado (*Staatsrecht*), el Derecho de Gentes (*Völkerstaatsrecht, ius gentium*) y, finalmente, el Derecho Cosmopolita (*Weltbürgerrecht, ius cosmopoliticum*).

Por lo que se refiere a la primera de esas dimensiones, esto es a la del Derecho del Estado (*Staatsrecht*), Kant coloca en su centro precisamente al Estado (*Staat, civitas*) comprendido como una unificación de un conjunto de seres humanos bajo leyes del Derecho (*Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen*), entendidas éstas como leyes a priori y necesarias de la razón extraídas del concepto del Derecho en general. Con ello se determina la *forma* de un Estado en general, esto es, dirá Kant, el Estado *en la idea* tal como él debe ser según los principios puros del Derecho (*die Form eines Staats überhaupt, d. i., der Staat in* ***der Idee*** *wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll*). Este Estado *en la idea* ofrece así un hilo conductor, una norma, bajo la cual debe ser considerada y evaluada toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad:

> Un Estado (*civitas*) es la unificación de un conjunto de hombres bajo leyes del derecho. En cuanto éstas, como leyes a priori, necesarias, esto es, siguiendo los conceptos del derecho externo en general por sí mismo (no estatutarias), su forma es la de un Estado en general, esto es, del Estado *en la idea*, como él debe ser según principios puros del Derecho, idea que sirve como hilo conductor (*norma*) a toda unificación realmente efectiva en un ser común (esto es en lo interno) (*Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. So fern diese als Gesetze a priori nothwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend, (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (norma) dient*) (MS RL AA 06: 313).

Es en este sentido que Kant introduce la idea de un *contrato originario* (*ursprünglicher Vertrag*) como ese acto por el que un pueblo se constituye a sí mismo como Estado. Se trata de una idea según la cual todos y cada uno de los seres humanos en el interior de una comunidad renuncian a su libertad natural y sin ley para poderla recobrar a continuación como ciudadanos en el interior de una comunidad *jurídica*, bajo leyes del Derecho, esto es, como miembros de una comunidad que se ha constituido como un Estado en el sentido estricto de la palabra. Con ello los seres humanos abandonan por completo su libertad salvaje y sin ley, su libertad *natural*, para adquirir una libertad *civil* en el interior de un estado jurídico en el que su sumisión a la ley

es la contraparte del hecho de que ellos mismos son a la vez autores de dicha ley que surge de su propia voluntad legisladora (cfr., MS RL AA 06: 315-316)[9].

El conjunto de problemas anteriormente tratado delinea en términos generales el contenido de la sección consagrada al *Derecho del Estado* (*Staatsrecht*) tratada por Kant en los parágrafos §§ 43-52 de la *Rechtslehre*. Así, en esta sección se tratan los problemas relacionados, en primer lugar, con la determinación de qué es el Estado y cuál puede ser considerada su función central. Una determinación de esa clase debe proceder analizando el Estado a partir del marco establecido por el Derecho, comprendiendo a éste sobre la base de principios puros extraídos de la razón. Estos principios puros expresados en la idea del Derecho y su conexión con la libertad están expresados a su vez y anclados en la Constitución (*Verfassung, constitutio*) que determina de esta manera a la estructura misma del Estado. La función central del Estado es así la de garantizar la libertad externa de sus miembros, esto es, de sus ciudadanos, asegurando a la vez la posesión de objetos externos. La garantía y aseguramiento de esa libertad y de la propiedad debe formar por ello el núcleo de la Constitución del Estado.

Por lo que se refiere a su estructura y división, el Estado se divide en tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial (cfr., MS RL AA 06: 313-316) en el interior de los cuales se organiza la justicia pública en las tres dimensiones ya antes mencionadas (justicia protectora, justicia conmutativa y justicia distributiva). Kant distingue de este modo no solamente entre el Poder Ejecutivo y el Legislativo como ya lo había hecho Locke, sino que comprende al Estado, y en este punto se encuentra más cerca de Montesquieu, como la unidad entre tres poderes, es decir, «...la voluntad unificada de modo universal (*den allgemein vereinigten Willen*) en una tríplice persona (*trias politica*): la del poder soberano (la soberanía) en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el poder judicial (como adjudicación de lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez (*die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters* ***(potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria***)» (MS RL AA 06: 313). De acuerdo a Kant, pues, estos tres poderes distintos expresan, cada uno de diferente manera, a una y la misma la voluntad universal uni-

9 Aunque sin mencionarlo en este pasaje en forma expresa, Kant para remitir aquí en forma inequívoca a Rousseau. Cfr., Rousseau, *Contrato Social*, libro I, capítulo 8: *De l'état civil*.

ficada de los ciudadanos, a saber: el poder *legislativo* expresa el poder de la soberanía en la persona del legislador; el poder *ejecutivo,* por su parte, manifiesta en la persona del gobernante que actúa bajo el marco de la ley y, finalmente, el poder *judicial* está personificado en la figura del juez que adjudica a cada uno lo Suyo según la ley. De acuerdo a esto, no es, pues, el pueblo en su totalidad el que gobierna en forma inmediata y directa, sino que puede hacerlo solamente a través de sus representantes. Esto encierra al mismo tiempo un peligro. En efecto, como el Poder Legislativo está constituido no por el pueblo directamente sino por sus representantes, se corre el peligro de que cese de expresar a la voluntad general y se particularice y exprese intereses privados (por ejemplo, aunque no únicamente, los de los propios legisladores). Este mismo peligro se corre en el caso de los otros dos poderes restantes lo cual constituye una potencial amenaza de fractura en el orden jurídico y político. De este modo, el dominio del Derecho en el sentido en que Kant lo comprende y defiende puede ser preservado solamente sobre la base de una estricta separación de poderes. Cada uno de los tres poderes anteriormente mencionados tiene así su propio principio autónomo y los tres en su conjunto se consideran de esta manera como tres distintos momentos que se complementan y a la vez se equilibran entre sí sin que ninguno de ellos pretenda asumir ni usurpar la función de los otros dos restantes, como el propio Kant lo señala en el parágrafo 47 de la *Rechtslehre* (cfr., MS RL AA 06: 315). Es en este sentido que puede ser entendido el republicanismo kantiano concebido justamente sobre la base del principio de la división de poderes y opuesto por ello al «despotismo» en el que el Poder Ejecutivo somete la voluntad general a su voluntad privada (cfr., ZeF AA 08: 351-353).[10]

[10] En el republicanismo kantiano se expresa de este modo el indisoluble vínculo entre la libertad, la ley y el poder. Kant lo expresa de la siguiente manera en la *Antropología*:

> «La *libertad* y la *ley* (por la cual es limitada aquélla) son los dos polos en torno a los que gira la legislación civil. —Pero a fin de que la segunda sea también de efecto y no un encomio vacuo, es necesario añadir un término medio [...], a saber, el *poder* [*Gewalt*], que, unido con aquellos, hace que tengan efecto estos principios. —Ahora bien, pueden concebirse cuatro combinaciones del último con los dos primeros:
>
> Ley y libertad sin poder [*Gewalt*] (anarquía).
> Ley y poder [*Gewalt*] sin libertad (despotismo).
> Poder [*Gewalt*] sin libertad ni ley (barbarie).
> Poder [*Gewalt*] con libertad y ley (república).

Se ve que únicamente la última merece llamarse una verdadera constitución civil [*eine wahre bürgerliche Verfassung*]; pero sin que se aluda con ello a una de las tres formas del Estado (la democracia), sino que por república se entiende tan

Finalmente, una pieza fundamental en el marco del tratamiento que Kant ofrece del Derecho del Estado, es el modo en que se comprende al *ciudadano del Estado* (*Staatsbürger*). Kant se refiere a él en los parágrafos §§ 46 y 47 de la sección consagrada al Derecho del Estado. Es así que plantea una distinción entre los ciudadanos *pasivos* (*passive Staatsbürger*) y los *activos* (*aktive Staatsbürger*). Los primeros, esto es, los ciudadanos *pasivos*, son aquellos que gozan de libertad jurídica (*gesetzliche Freiheit*) e igualdad civil (*bürgerliche Gleichheit*) aunque, sin embargo, no pueden gozar del estatuto de ciudadanos *activos* por carecer de autosuficiencia o independencia civil (*bürgerliche Selbstständigkeit*). Por el contrario, Kant comprende como ciudadanos *activos* a aquéllos que poseen libertad jurídica (*gesetzliche Freiheit*), esto es, que son libres en el interior de un orden de leyes basado sobre su consentimiento (*Beistimmung*) y sometidos de este modo a una ley que se han dado a sí mismos que, a la vez, les asegura y preserva su libertad jurídica y les garantiza y protege su propiedad de objetos externos. En segundo lugar, los ciudadanos *activos* se caracterizan por el hecho de poseer una igualdad civil (*bürgerliche Gleichheit*), esto es, por el hecho de ser todos ellos iguales ante la ley por lo que ninguno de ellos, por ninguna razón de origen o de poder económico, se puede colocar en una situación de excepción o privilegiada frente a una ley que es igual para todos; en tercer lugar, y esto es decisivo, los ciudadanos activos se definen por su autosuficiencia o independencia civil (*bürgerliche Selbstständigkeit*) que les puede estar asegurada por una doble vía, a saber: o bien por el hecho de mantener una posesión (*Besitz*), o bien por el hecho de recibir honorarios por parte del Estado (Kant parece pensar, por ejemplo, en los funcionarios del Estado, por ejemplo, los profesores de universidades públicas como él mismo lo era). La idea de Kant a este respecto parece ser que, en uno y otro casos, estos ciudadanos independientes, autosuficientes (*selbständig*), al poseer justamente una independencia de carácter económico, no son susceptibles de ser orientados para expresarse políticamente en favor de una u otra decisión tomada por otros ciudadanos de los que dependerían económicamente. Debe señalarse a este respecto que en los *Vorarbeiten zum Gemeinspruch* Kant considera a

sólo un Estado en general, y el antiguo *brocardicon: salus civitatis* (no *civium*) *suprema lex esto*, no significa que el bien sensible de la comunidad (la *felicidad* de los ciudadanos) deba servir de principio superior a la constitución del Estado; pues este bienestar, que cada cual se pinta, según su inclinación privada, de esta u otra manera, no es idóneo para elevarse a ningún principio objetivo, el cual exige universalidad, sino aquella sentencia no dice nada más que esto: el *bien inteligible*, la conservación de la *constitución del Estado* existente, es la ley suprema de toda sociedad civil; pues ésta sólo existe por obra de aquélla». (Anth AA 07 330).

los propietarios de bienes terrenos (*Grundbesitzer*) como los «propios súbditos del Estado porque están ligados a la tierra *vitam sustinendo* (*die eigentliche(n) Staatsunterthanen ....weil sie am Boden hängen **vitam sustinendo***) (VATP AA 23: 137), una formulación en la que se expresa su teoría de la propiedad que asigna a la tierra, como ya se ha dicho, la cualidad de la sustancia de la propiedad . No obstante, en este mismo pasaje aparece una nota sobre los «...ciudadanos libres (*freyen Bürger*)» que «no dependen de la tierra» (*Ibid.*). Con ello Kant parece abrir la vía para una consideración de la ciudadanía en la que la independencia o autosuficiencia no se basa sobre la propiedad de la tierra y en donde la cualidad elegida es «ser *su propio* señor». Kant excluye así de la ciudadanía a las mujeres y a los niños al tiempo que la abre para los varones que no disponen de propiedades terrenas:

> La cualidad que se exige para ello es, fuera de la cualidad natural (que no sea niño ni mujer), es esta única: que el hombre sea su propio señor (*sui iuris*), por tanto que tenga alguna propiedad (para lo cual cuenta cualquier arte, oficio o arte bello o ciencia) que lo alimente; es decir, que en los casos en que tenga que adquirir de otro los medios para vivir, ello sea solamente por enajenación de lo que es suyo y no a través del consentimiento que él otorgue a otros para hacer uso de sus fuerzas, y por tanto es necesario que no esté al servicio (en el sentido propio de la palabra) de ningún otro que no sea la comunidad (*Die dazu erforderliche Qualität ist außer der natürlichen (daß es kein Kind, kein Weib sei) die einzige: daß er sein eigener Herr (sui iuris) sei, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d. i. daß er in den Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er anderen giebt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er niemanden als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts diene*) (TP AA 08: 295).[11]

[11] Buscando esclarecer que significa propiamente «estar al servicio (*dienen*) de otro» Kant distingue entre un productor que vende en forma independiente los productos de su trabajo en el mercado y un asalariado que puede vender única y exclusivamente su propia fuerza de trabajo y quien no sería por ello «su propio señor» por lo que no podría ser considerado como ciudadano en sentido estricto, para concluir finalmente que no es posible trazar una línea clara de demarcación entre quién es «su propio señor» y quién no lo sería:

> El que fabrica una obra (*opus*) puede entregarla a otro por enajenación como si fuera su propiedad. Pero la *praestatio operae* no es una enajenación. El servidor doméstico, el servidor de una tienda, el jornalero, incluso el peluquero son meramente *operarii*, no *artifices* (en el sentido más amplio de la palabra), y no son miembros del Estado, por lo que no están calificados para ser ciudadanos. Aunque aquel a quien encargo elaborar mi leña, y el sastre, a quien le doy mi paño para que me haga con él un traje, parecen encontrarse

Las tres características anteriormente mencionadas —es decir, libertad jurídica (*gesetzliche Freiheit*), igualdad civil (*bürgerliche Gleichheit*) y autosuficiencia o independencia civil (*bürgerliche Selbstständigkeit*)— otorgan, pues, a los ciudadanos *activos* la autorización para emitir su voto y en ese sentido para poder elegir a sus gobernantes y, eventualmente, poder ser ellos mismos elegidos para gobernar (cfr., MS RL AA 06: 313-314), mientras que a los *pasivos* les ofrece una suerte de pared protectora para garantizar su libertad mediante una legislación en la que ellos ciertamente no han participado directamente pero que, no obstante, también los protege.

El segundo ámbito del Derecho Público, esto es, el consagrado al Derecho de Gentes (*Völkerstaatsrecht, ius gentium*), se ocupa de los principios y normas básicos del Derecho que deben regir en el ámbito de las relaciones entre los diversos Estados al igual que de las configuraciones institucionales que debe asumir la regulación de esas relaciones. Kant se ocupará de estos temas en los parágrafos §§ 53-61de la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten* así como en el *Segundo Artículo Definitivo* de *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795). En este último Kant ofrece una determinación

---

conmigo en relaciones completamente semejantes; el primero, sin embargo, se diferencia del segundo como el peluquero del fabricante de pelucas (a quien he podido igualmente darle el cabello para que haga con él una peluca), por tanto como el jornalero se diferencia del artista o del artesano que hace una obra que le pertenece mientras no le sea pagada. Este último, en tanto practicante de un oficio cambia su propiedad con otro (*opus*), mientras que el primero cambia el uso de sus fuerzas que concede a otro (*operam*). Confieso que es difícil determinar los requerimientos para poder pretender la condición de un ser humano que sea su propio señor (*Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die praestatio operae aber ist keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, selbst der Friseur sind bloß operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts) und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perrückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), also wie Taglöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, so lange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der letztere als Gewerbtreibende verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der erstere den Gebrauch seiner Kräfte den er einem Anderen bewilligt (operam). — Es ist, ich gestehe es, etwas schwer die Erforderniß zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können*) (TP AA 08: 295).

Estos mismos problemas y diferenciaciones análogas aparecen en la *Rechtslehre*, aunque en ella Kant concederá el estatuto de ciudadanos también a los funcionarios del Estado a pesar de no ser propietarios de terrenos (cfr., cfr., MS RL AA 06: 314-315).

no tanto del contenido, sino más bien de la forma del Derecho Público Internacional *[Völkerrecht]*. El problema central al que se busca hacer frente con el Derecho Público Internacional es el de la superación del estado de naturaleza, aunque ahora ya no entre los individuos, sino entre los Estados. De este modo, en forma análoga a lo que acontecía en el ámbito del *Staatsrecht*, en el del Derecho Público Internacional Kant emplea de nuevo una suerte de argumento contractualista, aunque ahora en el ámbito de las relaciones entre los diversos Estados. Sin embargo, como ya lo había esbozado desde 1793 en *Theorie und Praxis*, Kant rechaza la formación de una suerte de Estado supremo —sea bajo la forma de una «República del mundo [*Weltrepublik*]» o de una «monarquía universal [*Universalmonarquie*]»— al que los Estados particulares tendrían que ceder su derecho y a cuya legislación y administración de justicia tendrían que someterse. Ello constituiría para Kant una «contradicción», pues los Estados miembros de un orden internacional semejante tendrían que disolverse conjuntamente en esa suerte de supra-Estado disolviendo con ello a la vez su propio orden y constitución internos, renunciando así a su soberanía interna, suprimiéndose de ese modo como Estados individuales cuyas relaciones precisamente el Derecho Público Internacional se proponía regular conforme a Derecho. En efecto, con ello se destruiría la presuposición misma que da sentido a la necesidad misma del *Völkerrrecht* —a saber la existencia de una pluralidad de Estados particulares— convirtiéndolo en algo carente de objeto y por tanto superfluo. En lugar de ello Kant piensa más bien en una «Federación o sociedad de Estados [*Völkerbund*]» en la que cada uno de los Estados que la componen se integre como miembro dentro de una constitución análoga a la de una constitución civil, pero en la que cada Estado asegure su Derecho[12].

Finalmente, el Derecho Cosmopolita (*Weltbürgerrecht*, *ius cosmopoliticum*), el tercero de los ámbitos comprendidos en el interior del Derecho Público, se ocupa de las instituciones «cosmopolitas [*weltbürgerlich*]» que puedan complementar y atender los eventuales vacíos dejados en el ámbito del Derecho Público Internacional *[Völkerrecht]*. Kant dedica a este problema el parágrafo §62 de la sección consagrada al Derecho Público de la *Rechtslehre* y, sobre todo, el

[12] En lo que se refiere a la figura de una federación semejante, a sus órganos y a su función, Kant remite al antiguo «*Foedus Amphyctyonum* [federación de pueblos]» comprendido como un «poder unificado y de la decisión de la voluntad unificada conforme a leyes [*von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens*]», según anotará Kant en *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795). También lo caracteriza como un «*permanenter Staatenkongress*» y lo ejemplifica en la *Rechtslehre* recurriendo a los «Estados generales de la Haya» (cfr., MS RL AA 06 § 61].

Tercer Artículo Definitivo de *Zum ewigen Frieden* (1795). Es en la introducción del *Weltbürgerrecht* donde muchos estudiosos han localizado una de las innovaciones de Kant en el ámbito de la Filosofía del Derecho[13]. Se trata, sin embargo, de una innovación que aparece vinculada inmediatamente a una restricción: «El Derecho cosmopolita...debe ser limitado [*eingeschränkt*]», dice Kant, a condiciones de una «hospitalidad universal [*allgemeine Hospitalität*]» (ZeF AA 08: 357) cuyos destinatarios son las personas que se encuentran como no-ciudadanos en un Estado que no es el suyo y que, conforme a este Derecho cosmopolita, no pueden ser tratados hostilmente ni por el Estado ajeno ni por los ciudadanos de ese Estado distinto al suyo. Dos consideraciones son en este sentido de importancia. La primera de ellas es de carácter metódico y se refiere a la pregunta de por qué es que se requiere, además del Derecho Público Internacional, de un Derecho Cosmopolita, y la segunda es de carácter normativo y posee una relevancia política, pues tiene que ver con la respuesta a cómo, en el marco de este Derecho Cosmopolita, se pueden o no encontrar puntos de apoyo para determinar la posición de Kant frente a problemas centrales de su tiempo —y también del nuestro— como las del colonialismo, las migraciones forzadas por razones económicas, políticas o religiosas, etc.

Con respecto al primer punto, esto es, al relacionado con la pregunta de por qué se precisa de un Derecho cosmopolita al lado de un Derecho Público Internacional, la respuesta habrá que buscarla en la comprensión que Kant tiene del Derecho Público Internacional, pues el alcance de éste se restringe en él solamente a las relaciones entre Estados, dejando fuera de su foco de atención al menos dos tipos de relaciones importantes, a saber: a) las relaciones entre Estados y personas que no son ciudadanos de ese Estado y b) las relaciones entre Estados, por un lado, y sociedades que no se han dado a sí mismas la configuración de un Estado y que por tanto no pueden ser consideradas como sujetos jurídicos en el Derecho Público Internacional, pues, como ya se ha dicho, éste es vinculante solamente para Estados. Es para dar una respuesta y ofrecer un marco jurídico a estas relaciones no comprendidas dentro del Derecho Público Internacional que Kant introduce un Derecho Cosmopolita. Kant señala así que un extranjero que llega al territorio de un Estado que no es el suyo puede recurrir al Derecho Cosmopolita de no ser tratado en forma hostil (cfr., ZeF AA 08: 358). Es aquí donde Kant introduce el término de «Hospitalidad [*Hospitalität*]» como el derecho de un extranjero a no ser tratado con hostilidad en el territorio de un Estado que no es el suyo. Ello con-

13 Por ejemplo, Höffe, 1995 y Niesen/Eberl, 2011:248.

lleva una serie de obligaciones y restricciones que se dirigen tanto el extranjero como a los ciudadanos del Estado —y al propio Estado— al que el extranjero ha llegado: el extranjero no puede ser devuelto a su lugar de origen si existe en él la posibilidad de su muerte (puede pensarse a este respecto en quien huye de un régimen despótico, de la penuria económica, de catástrofes naturales, o en quien emigra a otro Estado por razones religiosas, étnicas o políticas, o incluso debido a una enfermedad para cuyo tratamiento no existen recursos en su país de origen); el extranjero, a su vez, debe comportarse en forma pacífica en el Estado al que llega.[14] No es un derecho de huésped [*Gastrecht*],

[14] Karoline Reinhardt ha señalado en este sentido que una de las aportaciones centrales de Kant ha sido, sin duda, la introducción de un "Derecho Cosmopolita (*Weltbürgerrecht*)" en el interior del Derecho Público para hacer un sitio a los derechos de los individuos en relación a otros Estados distintos a los del Estado o comunidad política de los que ellos provienen, abriendo con ello un espacio para analizar problemas como la migración, el asilo, etc. Kant, recuerda Reinhardt, no adoptó una posición en favor de fronteras abiertas y de libertad universal de movimiento, lo cual ha abierto algunos flancos de crítica por parte de autores y autoras que sostienen que, al defender esa posición, Kant ha quedado por debajo de las altas pretensiones planteadas por el universalismo moral que él mismo defiende.

El concepto de *Weltbürgerrecht*, apunta Reinhardt, es empleado por Kant en un contexto y con un significado específicamente *políticos*. El cosmopolitismo *moral* es entendido en este sentido por Reinhardt, quien en este punto sigue a Kleingeld, como la posición de acuerdo a la cual todos los seres humanos pertenecen a una comunidad moral universal y son en ese sentido parte de un cosmos moral a todos común. Esta posición es defendida en los debates actuales, como bien lo recuerda Reinhardt, por autoras como Martha Nussbaum quien ha subrayado especialmente la relación del cosmopolitismo de Kant con la tradición estoica (cfr., Nussbaum, 1996). A diferencia de este cosmopolitismo de carácter moral, el cosmopolitismo político se comprende por Reinhardt, y en este punto ella sigue de nuevo a Kleingeld, como la posición según la cual tiene que ser establecido un orden político global que abarque al mundo entero y que comprenda todos los seres humanos como ciudadanos de ese mismo orden (cfr., Reinhardt, 2019: 91). Es con esta significación exclusivamente *jurídico-política* como aparece especialmente en *Zum ewigen Frieden* y en la *Rechtslehre*. Lo(a)s destinatario(a) s de este Derecho Cosmopolita son tanto personas individuales como grupos que pueden pertenecer a Estados o a comunidades políticas que no poseen la forma de Estado. La determinación del *contenido* de este Derecho la realiza Reinhardt ofreciendo un análisis de los deberes que se derivan del Derecho Cosmopolita. El punto de partida para ello lo ofrece, desde luego, el Tercer Artículo Definitivo del escrito sobre la paz perpetua en donde se señala que el Derecho Cosmopolita debe ser limitado a las condiciones de la hospitalidad universal. Sin embargo, apunta Reinhardt, el Derecho Cosmopolita no debe ser limitado únicamente a un derecho a la hospitalidad. En efecto, del Derecho Cosmopolita se derivan, además, otros deberes como el deber de no tratar con hostilidad a quienes se encuentren en un territorio que no es el suyo y no deportarlos al territorio del que provienen si ello pusiera en peligro su propia existencia, así como el deber de quienes se

apunta Kant, sino un «derecho de visita [*Besuchsrecht*]» que se le atribuye a todo ser humano de ofrecerse para entrar en contacto con cualquier otro ser humano en cualquier parte del mundo sin el temor de ser tratado en forma hostil (cfr., ZeF AA 08: 358 y MS RL AA 06 § 62). Este «Derecho de hospitalidad [*Hospitalitätsrecht*]» no se extiende más que a «las condiciones de la posibilidad, de *intentar* un trato social con los antiguos habitantes [*die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohner zu versuchen*]» (cfr., ZeF AA 08: 358 y MS RL AA 06 § 62). Es claro que la expresión alemana *Verkehr (commercium)* puede ser comprendida aquí en varios niveles: el trato social al que Kant se refiere puede ser por ello económico (a través del comercio), político (a través del intercambio de posiciones y opiniones políticas entre individuos provenientes de distintos Estados) o cultural (a través, por ejemplo, del intercambio de experiencias y de su articulación estético-expresiva). Es a partir de este trato e intercambio social que, según Kant, pueden desarrollarse múltiples relaciones en diversos planos entre individuos pertenecientes a distintos Estados y comunidades políticas que irán aproximando cada vez más al género humano, dirá él, a una «constitución cosmopolita [*weltbürgerliche Verfassung*]» (ZeF AA 08: 358). Este contacto puede ser involuntario (como el del náufrago al que un accidente lo condujo a un territorio extranjero o el del viajero extraviado) o voluntario (por ejemplo, el del comerciante, el misionero, el viajero o el turista). En todos los casos puede recurrirse al Derecho de Hospitalidad establecido en el Derecho Cosmopolita.

En segundo lugar, llama la atención en la formulación del «Derecho de Hospitalidad» [a saber: *die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohner zu* ***versuchen***]» (cfr., ZeF AA 08: 358 y MS RL AA 06 § 62), la expresión «antiguos habitantes [*alten Einwohner*]», pues con ello se plantea el problema al que más adelante se referirá Kant, a saber: el del «comportamiento *no-hospitalario* de los Estados decentes, principalmente de los que impulsan el comercio de nuestra parte del mundo [*das* ***inhospitale*** *Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Weltteils*]» y de las injusticias que han cometido en sus «visitas [*Besuche*]» a pueblos y tierras extranjeros, tanto en aquellas en las que había poblaciones originarias como en aquellas en donde no las había (cfr., ZeF AA 08: 358 y MS RL AA 06 § 62). Estos comportamientos son caracterizados por Kant como «no-hospitalarios [*inhospital*]», pues en ellos no se tomó en cuenta a las poblaciones originarias

---

encuentran en un territorio que no es el suyo de no comportarse hostilmente con quienes habitan en el territorio al que aquéllos han llegado (cfr., Reinhardt, 2019).

de esos territorios, sino que, por el contrario, ellas fueron más bien sometidas a una violenta represión y arrastradas a un torbellino de guerras, pobreza, hambrunas, sublevaciones, etc. Posteriormente, en el Parágrafo consagrado al Derecho Cosmopolita en la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten*, Kant dirá expresamente que no hay un «Derecho de la colonización sobre el suelo de otro pueblo [*Recht der Ansiedlung auf dem Boden eines anderen Volks*]» (cfr., MS RL AA 06 § 62), sea que éste se encuentre ya configurado bajo la forma de un Estado ya constituido, o sea que el pueblo en cuestión aún no se haya constituido bajo la estructura formal de un Estado. El ejemplo que Kant aduce a este respecto es especialmente el de la colonización de la India oriental por Francia e Inglaterra que condujo a guerras, al sometimiento y a la esclavización de los pueblos colonizados (cfr., ZeF AA 08: 358 y s.). Es en este sentido que en la *Rechtslehre* Kant hablará explícitamente de una «mancha de la injusticia [*Flecken der Ungerechtigkeit*]» que no podrá ser más limpiada» (cfr., MS RL AA 06 § 62). El Derecho de Hospitalidad que está a la base del Derecho Cosmopolita prohíbe entonces el uso de la coerción, sometimiento y exterminio de pueblos que no han asumido todavía la forma del Estado y también el uso de la violencia para obligarlos a configurarse bajo la figura política del Estado.

Al final de su exposición sobre el Derecho Cosmopolita queda, sin embargo, a pesar de esas imborrables «manchas de la injusticia» a escala cosmopolita, una huella de esperanza cuando Kant apunta que la comunidad a escala planetaria ha progresado a un punto tal que la violación del Derecho Cosmopolita —y, podría decirse, del Derecho en general— en un punto del globo terráqueo «es sentida en *todos* [*an allen gefühlt wird*]» los rincones del mundo (Ibid.) lo cual es, en su opinión, un argumento en favor de que el Derecho Cosmopolita no es una idea fantástica del Derecho, sino «...un complemento necesario del código no escrito, tanto del Derecho del Estado como del Derecho Público Internacional [*Völkerrecht*] en dirección al Derecho humano público [*sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats— als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte*]» de modo en que sólo en la medida en que la humanidad tienda a este Derecho Cosmopolita es que ella podrá seguirse aproximando hacia la paz a escala planetaria (*Ibid.*).

Bibliografía

1. Bibliografía Primaria

Las obras de Kant se citan de acuerdo a la edición de la Academia Prusiana: *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1900 y

ss. Me refiero a esta edición con las siglas AA (Akademie-Ausgabe), indicando a continuación, en números romanos, el número del volumen correspondiente y, en arábigos, el número de las páginas en los que se encuentra la obra citada.

SIGLAS	TÍTULO Y LOCALIZACIÓN EN LA *AKADEMIE-AUSGABE*
Anth Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) en AA 07: 119-333	*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) en AA 08: 15-31.
KrV	*Kritik der reinen Vernunft (*citada conforme a la paginación original de la primera y segunda ediciones *A* (1781) y *B* (1787)
KU	*Kritik der Urteilskraft* (1790), en AA 05: 165-485.
MS RL	*Metaphysik der Sitten — Rechtslehre* (1797) en AA 06: 203-493.
TP	*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), en AA 08: 273-313.
VAMS	*Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten* (AA 23).
VARL	*Vorarbeit zur Rechtslehre* (AA 23).
VATP	*Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 23).
ZeF	*Zum ewigen Frieden* (1795) en AA 08: 341-386.

2. Bibliografía secundaria

AMERIKS, Karl / HÖFFE Otfried (2009): *Kant's Moral and Legal Philosophy.* Cambridge University Press.

BATSCHA, Zwi (Hg.) (1976): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

BRANDT, Reinhard (1974): *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant.* Stuttgart: Verlag Frommann-Holzboog.

— (1995b): «Von Wetlbürgerrecht«, en: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden.* Berlín: Akademie Verlag, 1995, pp. 133-148.

— (1997): *Zu Kants politischer Philosophie.* Stuttgart: Steiner Verlag.

— (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798*). Hamburgo: Felix Meiner

— (2001): *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología.* Prólogo de Gustavo Leyva. México: Universidad Autónoma Metropolitana (Departamento de Filosofía) / Plaza y Valdés/Instituto Goethe/ DAAD.

— (2011): «*Die einheitliche Naturgeschichte der Menschheit (Idee, Achter Satz)*«, en: Otfried Höffe

(Hrsg.): *Immanuel Kant — Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlín : Akademie Verlag, 2011, pp. 91-101.

Byrd, B. Sh. / Hruschka, J. (Eds.) (2006): *Kant and Law*. Aldershot: UK; Burlington: Ashgate.

— (Eds.) (2010): *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cheneval, Francis (2002): *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*. Basel: Schwabe.

Denis, Lara (Ed.) (2010): Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide. (= Cambridge critical guides). Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Eberl, Oliver / Niesen, Peter (2011): *Zum ewigen Frieden. Mit den Passagen zum Völkerrecht und Weltbürgerrecht aus Kants Rechtslehre*. Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Gerhardt, Volker (1995): *Immanuel Kants Entwurf «Zum Ewigen Frieden». Eine Theorie der Politik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Goyard-Fabre, Simone (1996): *La philosophie du droit de Kant*. París: Vrin.

Höffe, Otfried (2001): *«Königliche Völker». Zu Kants kosmopolitischer Rechts— und Friedenstheorie*. Fráncfort del Meno/M.: Suhrkamp.

— (2018): «El derecho innato es sólo uno». ¿Tiene Kant una filosofía de los Derechos Humanos?, en: Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.): *Los Rostros de la Razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*. Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2018. Vol. 2: Filosofía Moral, Política y del Derecho, pp. 192-206.

Höffe, Otfried (Hrsg.) (1995): Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden*. Berlín: Akademie Verlag.

— (1999): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (kooperativer Kommentar)*. Berlín: Akademie Verlag.

— (2004): *Immanuel Kant, zum ewigen Frieden (kooperativer Kommentar)*. 2. Auflage, Berlín: Akademie Verlag.

Kaulbach, Friedrich (1982): *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Kersting, Wolfgang (1993): *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts— und Staatsphilosophie*. Fráncfort del Meno/M.: Suhrkamp.

— (2001): *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*. Prólogo de Gustavo Leyva— México: Universidad Autónoma Metropolitana (Departamento de Filosofía) / Plaza y Valdés Instituto Goethe/ DAAD.

— (2004): *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis.

Kleingeld, Pauline (1995): *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

— (1997): *„Kants politischer Kosmopolitismus“*, en: Jahrbuch für Recht und Ethik 5, pp. 333–348.

— (1998): *Kant's Cosmopolitan Law. World Citizenship for a Global Order*, en: *Kantian Review* 2, pp. 72–90.

— (1999): *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteen Century Germany*, en: *Journal of the*

History of Ideas, Vol. 60, No. 3 (1999), pp. 505-524.

— (2006): Editor's Introduction. *Kant on Politics, Peace and History*, en: Pauline Kleingeld (ed.): *Immanuel Kant, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, New Haven/Londres: Yale University Press, pp. xv–xxiv.

— (2012): *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

KÜSTERS, Gerd-Walter (1988): *Kants Rechtsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

LANGER, Claudia (1986): *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*. Stuttgart: Klett-Cotta.

LEYVA, Gustavo (2022): «La fundamentación filosófica del Derecho y el Estado en la *Rechtslehre* de la *Metafísica de las Costumbres de* Kant», en: *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. No. 15 (2022), pp. 133-163 (https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/645).

LUDWIG, Bernad (2005): *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*. Hamburgo: Felix Meiner.

MAREY, Macarena (2021): *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política en Kant*. Buenos Aires: La Cebra.

MAUS, Ingerborg (1994): *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts-und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

NUSSBAUM, Martha C. (1996): «Patriotism and Cosmopolitanism», en: Joshua Cohen (Ed): *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston, 1996, pp. 3-17.

— (1997): «Kant and Cosmopolitanism», en: Matthias Lutz Bachmann/James Bohmann (Eds.): *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge (MA)/Londres: MIT.

MULHOLLAND, Leslie Arthur (1990): *Kant's System of Rights*. Nueva York: Columbia University Press.

PUFENDORF, Samuel (1991): *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*. Edited by James Tully. Translated by Michael Silverthorne. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

REINHARDT, karoline (2019): *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants*. Múnich / Friburgo: Karl Alber.

RIPSTEIN, A. (2009): *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.

RITTER, Christian (1971): *Der Rechtsgedanke Kants nach der frühen Quellen*. Fráncfort del Meno/.M.: Klostermann.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762): *Le contrat social ou Principes du droit politique*, en : Jean-Jacques Rousseau, Bernaard Gagnebin (éditeur scientifique) et Marcel Raymond (éditeur scientifique) : *Œuvres Complètes*, París: Gallimard, coll. « La Pléiade ». Vol III. *Du Contrat Social. Écrits Politiques*, 1964.

SAAGE, Richard (1994): *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. Mit einem Vorwort »Kant und der Besitzindividua-

lismus« von Franco Zotta. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. Se cita según la edición de 1973 (Stuttgart — Berlín — Colonia — Maguncia: Kohlhammer).

TIMMERMANN, Jens (2007): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

TIMMONS, Mark (Hg.) (2002): *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. Oxford: Princeton University Press.

UNRUH, Peter (1993): *Die Herrschaft der Vernunft: zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*. Baden-Baden: Nomos.

— (2005): Eigentum bei Kant, en: Eckl/Ludwig (Hrsg.), *Was ist Eigentum? Philosophische Eigen-tumstheorien von Platon bis Habermas*. Múnich: C.H.Beck, pp. 133-147.

WILLIAMS, Howard (1983): *Kant's Political Philosophy*. Oxford: University of Wales Press.

— (Ed.) (1992): *Essays on Kant's Political Philosophy*. Cardiff: University of Wales Press.

Kant y la filosofía política de las relaciones internacionales

Nuria Sánchez Madrid[1]
Universidad Complutense de Madrid

El planteamiento del que Kant parte para pensar las relaciones entre Estados conforme a derecho no ha dejado de suscitar un inmenso interés entre sus intérpretes, incrementado además por tratarse de una de las piezas del pensamiento jurídico y político de este autor de las que pueden esperarse más motivos de inspiración para el presente. Esta contribución pretende realizar un balance de la teoría kantiana de las relaciones internacionales entre Estados, de cuya mano se intentará iluminar la articulación de diferentes niveles de soberanía que expone con especial claridad un ensayo como *La paz perpetua*, pero cuya huella puede perseguirse de manera más sistemática en la *Doctrina del derecho*. En el primer escrito Kant erige como uno de los pilares del orden jurídico internacional la obligación por parte de los Estados de constituir una confederación pacífica *(foedus pacificum)*, que no se contente con resolver los sucesivos y recurrentes conflictos bélicos mediante meros tratados de paz, sino que encuentre una solución estructural y definitiva para la lacra representada por la guerra. Con ese fin se observa con contundencia en *La paz perpetua* que los Estados no tienen ante sí otra salida que comportarse como «los hombres individuales» y conformar un Estado federal (*civitas gentium*), cuyo respeto compartido hacia la legalidad expulse definitivamente la acción bélica como expresión de las relaciones interestatales. Como

[1] Este trabajo se ha redactado en el marco de los siguientes proyectos de investigación en curso: *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019— 105803GB— I0/AEI/10.13039/501100011033), el Macrogrupo de la CAM/Fondo Social Europeo *On Trust-CM* (H2019/HUM— 5699) y el PIMCD UCM 2020 n.º 178 *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (III)*.

es bien sabido, Kant reconoce que los Estados de la Tierra se resisten a concretar en la práctica una tesis que, sin embargo, defienden en teoría, lo que no deja otra alternativa que optar por el «sucedáneo negativo» (ZeF, AA 08: 357) de una «confederación defensiva, permanente y en continua expansión» (ibíd.), de la que cabe esperar también un aprendizaje sobre los beneficios de la extensión de los vínculos jurídicos sobre la superficie terrestre, en la que transcurre la vida de la humanidad. Únicamente esta fórmula permitiría alejar la amenaza de que las grandes potencias subyuguen a otros Estados para conformar una indeseable «monarquía universal» (RGV, AA 06: 124), pues esta sería la tumba de toda justicia y virtud públicas.[2] Ello no es óbice para que Kant puntualice en el corazón de los §§ dedicados al *ius gentium* que la noción de federación puede inspirar constituciones políticas efectivas, como es el caso de la de Estados Unidos (RL § 61, AA 06: 351), si bien en el caso del continente europeo se muestra escéptico con respecto a las energías que sin embargo percibe en el Nuevo Mundo. En el caso europeo el filósofo crítico se conforma con que los Estados constituyan un «Congreso Permanente de los Estados» (RL § 61, AA 06: 350), en la estela de la Asamblea de los Estados Generales establecida en 1587 en La Haya (si bien Kant refiere su origen a la Paz de Utrecht en 1713). Kant observa en esta propuesta la primera construcción política europea con alcance federal: «se imaginaron a Europa entera como un solo Estado federal, que aceptaron —por así decirlo— como árbitro en aquellos sus conflictos públicos» (RL § 61, AA 06: 350).

Pero, tras el brillo de la imaginación política, llegó la hora del olvido, de cuya mano tales propuestas tuvieron que refugiarse en los libros y archivos jurídicos, al quedar desechadas por los gabinetes y, por tanto, al ser expulsadas de las decisiones adoptadas en el espacio político, lo que confirma que en este último el ideal debe mantener siempre una clara prioridad ontológica y epistémica, si no quiere malograrse la tarea moral y jurídica de la pacificación de los pueblos. Esta contribución parte de la descripción que Kant ofrece de la única vía factible para desplegar una *forma regiminis* republicana a lo largo de la tierra, con el fin de enfocar lo que se articula como una compleja teoría de la soberanía en el pensamiento político, delimitada desde los polos respectivos de la independencia nacional y de la interdependencia connatural a la condición terrestre de los seres humanos.

2 Acerca de la proyección que los principios regulativos de la razón parecen tener en el campo de la reflexión kantiana sobre la forma política más racional, a saber, el Estado republicano, recomiendo las valiosas observaciones de Corradetti (2020: 107-129).

I. Niveles de soberanía en Kant

Antes de acometer la exposición de la teoría de la soberanía en Kant, que no puede solaparse sin más con la realidad del Estado republicano, considero relevante advertir que rasgos ideales y no ideales se depositan en ella. Así pues, el objetivo de expandir los vínculos legales en el mundo como requisito sistemático de la doctrina del derecho y la movilidad global posee una dimensión empírica innegable, si bien en tanto que condición jurídica debe acomodarse a los requisitos formales del derecho. Podemos distinguir al menos dos niveles de soberanía en la filosofía política de Kant:

a) La soberanía derivada del postulado del derecho público (DR § 42), que permite distinguir entre comunidades sociales y unión civil. Este postulado surge analíticamente de la oposición entre *derecho* y *violencia* en situación de convivencia.[3]
b) La «soberanía» que todos los seres humanos comparten, como *Erdbewohner* y *Erdbürger*, pero también como auténticos *Weltbürger* (R 1170), conscientes de los deberes prácticos que se derivan de la limitación de recursos que impone la finitud de la Tierra y de la necesidad de compartirlos.[4] El derecho innato a la libertad como independencia de la restricción que supone el arbitrio de otro anuncia como estructura básica una pauta de equidad recíproca que debe adoptar la interacción humana en sociedad para verse reconocida como hecho jurídico.[5]

Detengámonos ahora en algunos efectos derivados de ambos modelos de soberanía. Por un lado, 1) pertenecer a un Estado (que admite el doble estatus de ciudadanía activa y pasiva) garantiza a la ciudadanía protección contra agresiones extranjeras y otros peligros materiales y recibir bienes básicos, si los sujetos se convierten en personas marginadas y caen en la pobreza extrema. Por otro lado,

[3] RL § 42, AA 06: 307: «Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva.— La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia».

[4] Sobre las consecuencias que la finitud de la Tierra posee en la propuesta cosmopolita de Kant, véase Cicatello (2017) y Piché (2015).

[5] Véase RL, AA 06: 237: ««La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad».

2) cada ser humano participa en una soberanía cosmopolita, lo que implica un *derecho* a moverse libremente por el mundo que simultáneamente significa un *deber* de mostrar una hospitalidad global. Esto último significa que cada ser humano debe estar en condiciones de moverse por la superficie de la tierra sin temor alguno a poner en riesgo su vida y también sin ninguna voluntad de convertirse en un *invitado* que comience a residir en un territorio que le es extranjero. En realidad, la última condición requeriría para darse de «un acuerdo amistoso especial» (ZeF, AA 08: 358), que iría más allá del alcance de la doctrina del derecho.

Si bien algunos intérpretes han insistido con razón (Flickschuh 2010) en los reparos que Kant manifiesta con respecto a la ausencia de herramientas coercitivas para obligar a los Estados a abandonar el estado de naturaleza que les conduce a relacionarse por medio de la guerra, estructuras de sentido como la representada por el único derecho innato traen consigo la presuposición de una protección legal omnímoda del ser humano sobre la Tierra de la que no pueden zafarse los actores del derecho público. El propio derecho privado se hace eco del carácter regulativo que la *lex iusti* manifiesta tener con respecto a toda distribución justa de los títulos de propiedad conforme a la voluntad omnilateral que encarna la legislación estatal[6]:

> Todos los hombres están originariamente en posesión común de la Tierra entera *(communio fundi originaria)*, (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza *(lex iusti)*; esta voluntad, debido al enfrentamiento inevitable por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro, anularía todo uso del suelo, si no contuviera a la vez la ley para este, según la cual puede determinarse a cada uno una *posesión particular* sobre el suelo común *(lex iuridica)*. Pero la ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno en el suelo no puede surgir, conforme al axioma de la libertad exterior, más que de una voluntad unificada *originariamente* y *a priori* (que no presupone para tal unificación ningún acto jurídico), por consiguiente, solo puede surgir en el estado civil *(lex iustitiae distributivae)*, que solo determina lo que es *legítimo*, lo que es *jurídico*, y lo que es *de derecho* (RL § 16, AA 06: 267).

[6] Sobre el carácter regulativo de este principio véase Pinheiro Walla (2016: 176, trad. mía): «Aunque hay un desarrollo positivo en la transición de la *lex iusti*, a través de la *lex iuridica*, hasta la *lex iustitiae distributivae* en la condición civil, la *lex iusti* no se vuelve superflua en la condición civil, sino que sigue siendo la fuente de la normatividad y, consiguientemente, de la legitimidad de todo desarrollo subsiguiente del derecho. La necesidad de mantener la compatibilidad del desarrollo del derecho con su fuente normativa a priori origina el derecho cosmopolita. En este sentido, el derecho cosmopolita tiene en la teoría de Kant una función semejante a la del derecho de necesidad en Grocio y los deberes imperfectos en la teoría de Pufendorf»

Si bien el pasaje apunta al estado civil como la única condición que puede resolver la pregunta por la legitimidad de la aspiración a llamar a algo «tuyo» y «mío», también es cierto que la pregunta por lo justo reviste a la agenda estatal de exigencias que la obligan a tomar en consideración los vínculos que mantiene con otros Estados para extender todo lo posible los nexos jurídicos sobre la tierra, transformando la fuerza bruta en derecho. Es necesario señalar el modo en que Kant apunta —por ejemplo, en *La paz perpetua*— a la adopción de vínculos federales por parte de los diferentes Estados, pues resulta curioso que este proceso se deje en buena parte en manos de una imitación de los pueblos ilustrados por obra de los que aún no han alcanzado ese estatuto, un proceso que por otra parte se presenta como posible, más allá de las evidencias empíricas que puedan avalar su factibilidad:

> [S]i la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado se transforme en una república (la cual debe tender, por su propia naturaleza, a la paz perpetua), esa república puede convertirse en el núcleo de la unión federativa con otros Estados, que se unirían a ella, garantizando así un estado de libertad de conformidad con la idea del derecho internacional y que se iría ampliando poco a poco con más adhesiones de este tipo (ZeF, AA 08: 356).

El pasaje viene a decir prácticamente que basta que cunda un ejemplo de constitución republicana consistente sobre la Tierra para despertar una suerte de deseo del resto de Estados de formar parte del *club*. Este pasaje no podría entenderse sin las observaciones que lo preceden en este mismo escrito, relativas al uso hipócrita de motivaciones jurídicas, procedentes de los argumentos de autores como Grocio, Pufendorf y Vattel, que a lo largo de la historia los gobiernos han utilizado para legitimar sus empresas bélicas. Kant encuentra en «[e]ste homenaje que todos los Estados le tributan al concepto de derecho (al menos de palabra)» (ZeF, AA 08: 355) el signo de la existencia en el ser humano de una «disposición moral más profunda, aunque latente por el momento» (ibíd.) que expresa un respeto indudable por la normatividad jurídica. A pesar de que la historia política despliegue una nutrida ristra de crímenes y mezquindades cometidos contra el sagrado derecho de los hombres —«lo más sagrado que tiene Dios sobre la Tierra» (ZeF, AA 08: 353, nota)—, la obra de Kant se pronuncia de modo ciertamente esperanzado con respecto a la capacidad humana para superar la ideología de la destrucción recíproca de los pueblos en aras de una concepción salvaje del poder.[7]

[7] Con respecto al valor que la esperanza posee en la reflexión kantiana sobre las relaciones interestatales, véase el interesante trabajo de Huber (2019).

II. Cohabitación terrestre y comercio: superar el dilema de la soberanía

La doble noción de soberanía que analizamos en la sección anterior da razón también de dos maneras de experimentar la coexistencia humana. Si bien la convivencia de los seres humanos en un mismo planeta resulta un hecho radical en el análisis kantiano, es cierto que solo el hecho de compartir un mismo territorio explica el surgimiento de un deber de ingresar en un estado civil en Kant. La primera forma de coexistencia es insuperable y comporta ciertos derechos básicos, como puede desprenderse del pasaje siguiente:

> Todos los seres humanos están originalmente (es decir, antes de cualquier acto de elección que establezca un derecho) en posesión de tierras que están en conformidad con el derecho, es decir, tienen derecho a estar donde la naturaleza o el azar (aparte de su voluntad) los ha colocado (RL §13, AA 06: 262).

Ahora bien, la pertenencia común de todos los seres humanos a la Tierra no parece solaparse con la convivencia física a la que nos referíamos un poco antes.[8] En efecto, cohabitar implica el deber de entrar en una unión civil y hacer del derecho el único camino exitoso para evitar la violencia, según establece el postulado de derecho público. Esto último explica la aparición de la forma jurídica Estado y la convierte en el eje determinante del espacio del derecho. Pero Kant distingue entre el hecho de cohabitar en un mismo territorio y las consecuencias de compartir un mismo espacio y de explorarlo a través de la actividad de *commercium.* La primera Crítica destaca que diferentes sustancias que comparten el mismo espacio son un ejemplo de *commercium* «como una comunidad dinámica, sin la cual incluso la comunidad local *(communio spatii)* no podría conocerse empíricamente» (KrV, A 213/B 260). En realidad, no hay conformación de una comunidad civil como Estado sin la experiencia de esta dimensión del «comercio» como instrumento de interacción entre individuos, pero en el caso de un territorio determinado el control de estos contactos se facilita de la mano del levantamiento de fronteras como hecho jurídico. Frente a este esquema de relación, la retirada de fronteras en la percepción de la tierra como un todo compartido modifica enteramente el modo en que habitamos el planeta.

Conviene señalar en este punto que la máxima autoridad en el Estado procede de un arcano, que ningún ciudadano tiene derecho a

[8] A propósito de la existencia en Kant de una noción de política horizontal en el derecho cosmopolita frente a las imágenes de subordinación que caracterizan al derecho político estatal, recomiendo la lectura de Huber (2017: 19-20).

inspeccionar, mientras que la interacción resultante de la movilidad global ocurre ante la mirada pública y no tiene nada que ocultar para exhibir la autoridad de los vínculos cosmopolitas. Si bien la genealogía histórica de la autoridad política no debe ser explorada por la ciudadanía, como Kant se ocupa de señalar en varios momentos de su *Metafísica de las Costumbres* (RL §, AA 06: 318), las condiciones materiales de la movilidad global son obvias. Aunque este pensador ha sido criticado a menudo por haber reducido los deberes cosmopolitas a una recepción amistosa de extranjeros y visitantes, no debe obviarse el hecho de que Kant denuncia categóricamente una forma particular de violencia relacionada con una mala interpretación de la movilidad global, que apunta de lleno al colonialismo europeo. En efecto su lectura de la justicia requerida por el conjunto de la humanidad busca promover la movilidad global condenando el abuso colonialista. Un pasaje como el siguiente es revelador de la crítica que Kant dirige al comportamiento incivil de los Estados europeos, que o bien han generado un aparato ideológico (los intereses comerciales) para esquilmar otros territorios, o bien se han dejado fagocitar por bloques ideológicos de tipo religioso que desprecian la autonomía de otras culturas:

> Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a los países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las Islas de las Especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano. [...] Lo peor de todo esto (o lo mejor, desde el punto de vista de un juez moral) es que no están contentos con esta actuación violenta, que todas estas sociedades comerciales están próximas a la quiebra, que las islas del azúcar, sede de la esclavitud más violenta e imaginable, no ofrecen ningún auténtico beneficio, sino que sirven indirectamente a una finalidad, no muy recomendable precisamente, cual es la formación de los marineros para las flotas de guerra y, por consiguiente, para las guerras en Europa; y todo esto para potencias que quieren hacer muchas cosas desde su piedad y pretenden considerarse como elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben la injusticia como el agua (ZeF, AA 08: 358-359).

El reproche a la fábrica de injusticia que acompaña a las prácticas colonialistas resulta palmario tanto en *La paz perpetua* como en los §§ de la *Doctrina del derecho* que se ocupan de estos encuentros entre los pueblos europeos, súditos de monarquías y repúblicas, y poblaciones

que en su gran mayoría ni siquiera poseen una sólida arquitectura institucional, si bien no deben ser forzados mediante la violencia a ingresar en la condición civil. Kant concede especial importancia al hecho de que el postulado del derecho público tiene validez cuando la naturaleza o el azar nos ha situado en régimen de vecindad con otros seres humanos. Pero, cuando es la voluntad de un grupo de comerciantes o sacerdotes la que les conduce a encontrarse en proximidad de otros pueblos, la situación parece cambiar de pleno y la libertad jurídica de un pueblo que desconoce el derecho europeo, centrado en la legitimidad pública del derecho privado, debe respetarse como una realidad sagrada:

> [C]abe preguntar si, cuando ni la naturaleza ni el azar, sino solo nuestra propia voluntad, nos lleva a ser vecinos de un pueblo, que no presenta perspectivas halagüeñas de una unión civil con él, no deberíamos estar autorizados, por la fuerza si es necesario o (lo que no es mucho mejor) mediante compra fraudulenta, a establecer colonias y convertirse así en propietarios de su suelo, haciendo uso de nuestra superioridad, sin tener en cuenta su primera posesión; con el fin de instituir una unión civil con tal pueblo y situar a estos hombres (salvajes) en un estado jurídico (como, por ejemplo, los salvajes americanos, los hotentotes, los neo-holandeses); cuanto más que la naturaleza misma (que detesta el vacío) así parece exigirlo, y grandes regiones en otras partes del mundo, ahora magníficamente pobladas, hubieran quedado despobladas de habitantes civilizados o tendrían que permanecer así siempre, y de este modo se frustraría el fin de la creación. Pero a través de este velo de injusticia (jesuitismo) se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos; este modo de adquisición es, por tanto, reprobable (RL § 15, AA 06: 266).

Tal y como señala el único § que se ocupa del derecho cosmopolita en la *Doctrina del derecho*, el derecho de todo ser humano a moverse con libertad por todo el globo terrestre no legitima para convertirse en «inquilino» [*incolatus*] de un territorio ajeno sin haber firmado un contrato adecuado con el pueblo extranjero, ya se trate o no de un pueblo sin Estado, como con frecuencia solemos decir para referirnos a estas poblaciones en el texto kantiano. Tampoco para establecerse como *accolatus* en un territorio que pueda resultar de utilidad a un pueblo nómada que lo utilice para cubrir sus necesidades sin recurrir a ningún título de propiedad. En ningún caso el visitante europeo estará legitimado para relacionarse con tierras extranjeras habitadas por otros sin atender a las condiciones que el pueblo usuario de ese terreno tenga a bien imponerle. Encontramos aquí una inclusión de los pueblos nómadas en las coordenadas del derecho que no exige adoptar este código para imponer orden a las relaciones interpersonales como guía de la convivencia, como si su forma de vida se entendiera como

un tejido potencialmente jurídico, más general que el que se condensa en las formas políticas republicanas:

> Puede parecer que los mares imposibilitan la comunicación entre los pueblos y, no obstante, son justamente, por medio de la navegación, las disposiciones más favorables para su comercio, que puede ser tanto más vivo cuanto más cercanas estén las *costas* entre sí (como las del Mediterráneo); sin embargo, la frecuentación de las costas, y aún más su colonización para unirlas con la metrópoli, son también ocasiones propicias para que el mal y la violencia de un lugar de nuestro globo se experimenten también en todos los demás. Pero este posible abuso no puede anular el derecho del ciudadano de la tierra a intentar la comunidad con todos y a *recorrer* con esa intención todas las regiones, aunque no sea este un derecho a *establecerse* en el suelo de otro pueblo *(ius incolatus)*, para el que se requiere un contrato especial.
>
> Pero podemos preguntarnos si un pueblo está legitimado para intentar establecerse *(accolatus)* y tomar posesión en las tierras recién descubiertas, en la vecindad de un pueblo que se ha emplazado ya en esa región, aún sin su consentimiento.—
>
> Si se instala a distancia del asentamiento del primero que ninguno de ellos perjudica al otro en el uso del tercero, el derecho a ello es indudable; pero si son pueblos de pastores o de cazadores (como los hotentotes, los tunguses y la mayoría de las naciones americanas), cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierras despobladas, esto no podría hacerse por la fuerza, sino solo por contrato, y en este último caso sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras, aunque aparentemente sean suficientes las razones que se utilizan para justificar que la violencia redunda en beneficio del mundo: sea por la cultura de los pueblos incultos [...], sea para limpiar al propio país de hombres corrompidos y por la esperanza de mejorarlos, a ellos mismos o a sus descendientes, en otra parte del mundo (como en Nueva Holanda); porque todos estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manos de injusticia en los medios que se emplean para ello.— Pero aunque se objete contra esto que con tales escrúpulos para empezar a establecer un estado legal por la fuerza tal vez la tierra entera estaría aún en un estado sin ley, no puede esta objeción anular aquella condición jurídica, como tampoco podía hacerlo el pretexto de los revolucionarios del Estado de que, cuando las constituciones son malas, corresponde también al pueblo reformarlas por la violencia y ser injusto una sola vez para establecer después la justicia con mayor seguridad y hacerlas florecer (RL § 62, AA 06: 311).

Como ha reparado con perspicacia Flikschuh (2017: 366), este pasaje de la Doctrina del derecho a propósito del encuentro con los pueblos nómadas, carentes de estructuras estatales, desempeña un papel crucial con respecto al planteamiento kantiano de las relaciones interestatales, pues si bien los visitantes europeos se encuentran bajo la protección de monarquías y repúblicas, los pueblos en que recalan

muestran una organización comunitaria bien distinta. Lo decisivo del abordaje que Kant realiza a las prácticas coloniales estriba en la naturalidad con que recuerda que la conversación y trato entre «civilizados» y «salvajes» debe transcurrir conforme al derecho, con independencia de que los pueblos aborígenes conozcan o hayan ingresado en el estado de una unión civil. No se aprecia, por tanto, en los textos de Kant en que este pone sobre aviso del daño generado por el colonialismo ninguna preferencia del poder estatal frente a la soberanía de las comunidades indígenas, toda vez que presupone que todos los grupos humanos sobre la Tierra cuentan con el mismo derecho a habitarla.

De la misma manera en que las relaciones comerciales representan a juicio de Kant todo un aprendizaje acerca de los bienes que la humanidad tiene en común, parecen favorecer una suerte de pedagogía de la «sociedad cooperativa» (RL § 54, AA 06: 344) como antídoto del peligro que la guerra supone para los pueblos, una protección que Kant califica de derecho originario de estos, en tanto que está relacionado con el derecho a su supervivencia, y que requiere ser renovado regularmente en virtud de su carácter potestativo. El modelo que en todo caso Kant considera válido para regular las relaciones políticas internacionales es una sociedad voluntaria, que parece más en deuda con las teorizaciones de la Ilustración escocesa, que una unión civil internacional, pues esta última resulta a sus ojos incompatible con el marco pragmático en el que se desarrollan las relaciones interestatales, aparte de volver inmanejable la tarea de proteger a los diferentes miembros.[9]

III. La normatividad jurídica cosmopolita y su impacto en la agenda interestatal

La posesión común de la tierra pone de primer plano la tarea de realizar un cierre sistemático de la doctrina del derecho y la centralidad que en ella ocupa la forma Estado, lo que confirma plenamente el alcance normativo del derecho cosmopolita, incluso si cumple en el

[9] Véase a este respecto RL § 61, AA 06: 350: «Pero como la extensión excesiva de tal Estado de naciones por amplias regiones tiene que hacer imposible al final su gobierno y con ello también la protección de cada miembro, y como una multitud de tales corporaciones conduce de nuevo, sin embargo, a un estado de guerra, la *paz perpetua* (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse* continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados».

campo político un papel regulativo más que constitutivo. La «posesión original en común» [*communio possessionis originaria*] representa para Kant un «concepto racional práctico que contiene a priori el principio según el cual sólo las personas pueden usar un lugar en la tierra de acuerdo con los principios del derecho» (DR § 13, 6: 262). A la luz de un pasaje como este, parece claro que el carácter metafísico de semejante posesión impacta sobre las agendas estatales, al recordar a los poderes de la Tierra que no pueden perder de vista el mandato regulativo que les compromete a respetar el derecho de libre movimiento que por ejemplo todo ser humano debe tener en su relación con el planeta. Por otro lado, dado que la superficie de la tierra es limitada y conforma un todo finito, los conceptos del derecho estatal y de derecho de las naciones conducen inevitablemente a la idea de un derecho para todas las naciones *(ius gentium)* o un derecho cosmopolita *(ius cosmopoliticum)*, sin los que el derecho político quedaría incompleto y perdería su sistematicidad. Por lo tanto, «con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse» (RL § 43, 6: 311).Esta afirmación también se retoma en la presentación del tercer artículo definitivo de paz perpetua, donde Kant señala que el derecho cosmopolita no incumbe a la filantropía, sino al derecho (ZeF, AA 08: 357).

Naturalmente el marco cosmopolita que debe regular las interacciones entre Estados adolece del instrumento jurídico central para el derecho en Kant, como es el caso de la coacción. Pero falta de *coacción* de la derecha cosmopolita no conlleva, en mi opinión y frente a los reparos que ha manifestado Flikschuh (2010), ninguna deficiencia preocupante en este ámbito. Por el contrario, implica una transformación sustancial de lo que significa la palabra *límite* en el sentido de *frontera,* que los intérpretes tienden a reducir a un signo externo del hecho de que una comunidad social se convirtió con éxito en una unión civil. En efecto, una vez se da ese paso parece que por primera vez una comunidad nacional puede exhibir ante los pueblos extranjeros la inviolabilidad de sus fronteras para quienes deseen traspasarlas con la intención de instalarse en su territorio, no solo de transitar pacíficamente por él. De hecho, el derecho político centrado en el Estado solo aborda una característica particular de los límites, mientras que la condición cosmopolita se relaciona con ellos como espacios potencialmente protegidos por la *lex iusti*, mencionada como vimos en el § 41 de la Doctrina del derecho. Por lo tanto, este último recuerda a todos los legisladores que tienen el deber de proteger la movilidad y la interacción de los seres humanos en toda la tierra, incluso si va más allá de las normas legales que suelen sancionar,

pues la envergadura del derecho en juego sobrepuja el alcance de la soberanía nacional.

Resulta asimismo conveniente reparar en que la carencia de coerción en el último nivel de las relaciones jurídicas, que viene a coronar las que mantienen los Estados entre sí, no representa propiamente un detrimento en la noción kantiana de derecho. En efecto, Kant afirma en la *Introducción* a la *Doctrina del derecho* (§ IV) que «la idea de un deber por sí misma sería suficiente como móvil» (RL, AA 06: 220) a falta de coacción externa, basándose en el hecho de que todos los deberes pertenecen a la ética, aunque la modalidad de la obligación pueda diferir. Como principio normativo que fomenta el progreso jurídico, el cosmopolitismo tiene como objetivo establecer un *suplemento regulativo* para el mapa de estados al que Kant otorga un papel central en su teoría del derecho. Los valores cosmopolitas descartan que únicamente la figura de un legislador nacional y de un poder ejecutivo puedan encarnar una autoridad legítima. Es cierto que una de las zonas más disputadas de la filosofía política de Kant se ocupa de reconstruir la articulación concreta entre las diferentes fuentes de autoridad que este pensador estima legítimas, especialmente cuando podrían entrar en conflicto.

En este sentido cobra protagonismo una cuestión de radical importancia para hacer un balance de las relaciones interestatales en clave kantiana. Tendría todo el sentido preguntar por quién tiene derecho a fomentar lo que podría calificarse como contrato cosmopolita, que concede a todos los seres humanos una movilidad sin restricciones por el conjunto de territorios.[10] ¿Las naciones o los individuos? Kant aborda el derecho cosmopolita en la tercera parte de *Doctrina del Derecho* como un tema referente para conformar la agenda del Estado:

> [todos los pueblos están] en una comunidad de posible interacción física *(commercium)*, es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en *prestarse* a un *comercio* mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlos como enemigos (DR §62, AA 06: 352).

El derecho de las naciones debe facilitar este *doux commerce* entre los pueblos, eliminando obstáculos al contacto recíproco establecido con intenciones comerciales, cuyos desequilibrios internos, por otro lado, Kant no deja de denunciar. Quiere decirse con ello que las instituciones estatales no pueden ser indiferentes a las consecuencias

[10] Recomiendo especialmente la reconstrucción del derecho cosmopolita como una teoría de la movilidad global que Pinheiro Walla viene desarrollando en los últimos años y que ha presentado en varias conferencias.

de estos contactos, sino más bien contar con una autoconciencia suficiente de la globalidad que ayudan a configurar. Como Stilz (2014: 201-202) recuerda oportunamente, la hospitalidad cosmopolita condena el contacto establecido con personas que viven en otros continentes con la mera intención de agotar sus recursos naturales, la eliminación de las fronteras entre el comercio y la ocupación militar, obligar a una tribu a adoptar otra forma de vida en su propio territorio o establecerse en una tierra extranjera de la que extraen recursos grupos nómadas sin un contrato honesto, cuyas condiciones están claras para ambas partes. Esta lista de deberes de naturaleza cosmopolita confirma la réplica normativa que Kant ofrece a estas prácticas desleales y que es responsabilidad de los Estados prevenirlas. Así, la soberanía cosmopolita complementa los objetivos de justicia que los Estados pretenden cumplir sin restar importancia a su soberanía nacional. Ciertamente la interacción global no implica ni una convivencia regular o permanente ni la integración de extranjeros como refugiados en los países de acogida. Sin embargo, sí constituye una convivencia efímera que puede transformar nuestro sentimiento para pertenecer a un mundo común, como recuerda Kant en *La paz perpetua*, mediante esa célebre sentencia que dicta que «la violación de un derecho en una parte de la tierra repercute en todos los demás» (ZeF, AA 08: 360). Se sigue de ello que los vínculos jurídicos con nuestra condición terrestre se extienden más allá de la propiedad, una lección que la agenda estatal debe aprender. En el caso de los seres humanos que no pertenecen a Estados como los europeos, Kant se pregunta seriamente —como vimos— por el margen que los visitantes tienen para establecerse *(accolatus)* y tomar posesión de tierras en vecindad con un pueblo ya asentado en la región, sin necesidad de contar con su consentimiento. La respuesta enfatiza que si el asentamiento se produce suficientemente lejos de donde reside ese pueblo, de manera que no se produzca invasión alguna del uso de sus terrenos y recursos por parte de nadie, el derecho a establecerse queda fuera de toda duda. Ahora bien, si estas personas son pastores o cazadores, como los Hotentotes, los Tungusi o la mayoría de las naciones indígenas americanas, tal y como señala el lector de viajes y expediciones científicas que también fue Kant, que dependen para su sustento de grandes regiones abiertas, este asentamiento requiere de un contrato, y de uno que no extraiga ventaja de la ignorancia que los habitantes de aquellas tierras puedan tener con respecto a las condiciones jurídicas de cesión de un bien inmueble. (RL §62, AA 06: 353).

Naturalmente que esta cuestión plantea también preguntas algo incómodas para la filosofía política kantiana, como es el caso de quién tiene derecho a moverse por el mundo. ¿Ciudadanos europeos, entre los que encontraríamos a comerciantes, viajeros curiosos, incluso

sacerdotes, excluyendo a los temibles colonos? ¿Es el enfoque de Kant incapaz de esperar que miembros de las comunidades nómadas mencionadas viajen a Europa por puro placer? El propio Kant pone el ejemplo de un iroqués viajando por este continente (KU §2), pero se trata, como era de esperar por la pujanza ideológica del colonialismo en la época, de alguien al que colonos europeos «pasean» por Europa como una suerte de trofeo cultural, de interés para la pulsión de exotismo existente en la sociedad ilustrada. Y la anécdota que se nos relata sobre este sujeto indígena venido de Canada abunda en el choque cultural que su juicio estético evidencia con respecto a la norma estética en boga en este continente. De hecho, Kant no deja de sorprenderse por la peculiaridad de que el iroqués prefiera los figones y fondas que conoce en París a la contemplación y goce de obras artísticas. En los escritos sobre antropología Kant vuelve a reparar en las inconsistencias que la diversidad geográfica muestra al manifestar que diferentes normatividades estéticas rigen para pueblos diferentes.[11]

IV. Conclusiones

La aproximación que Kant realiza a las complejas relaciones que se materializan entre Estados, portadoras de conflictos bélicos y hostilidades que han cincelado con violencia la historia, pone de relieve la exigencia jurídica de no considerar la soberanía nacional como una autoridad pública insuperable, incapaz de articular su agencia política con otros actores en la esfera internacional.[12] Por el contrario, el derecho de gentes exige a los Estados una conciencia suficiente acerca de la interdependencia que mantiene unidos a los diferentes pueblos de la Tierra, de la misma manera que invita a hacer de la búsqueda de la paz el objetivo primordial de la normatividad jurídica. Esta interconexión de conciencia cosmopolita y de objetivos de pacificación global confía en influir en la construcción de las agendas estatales por medio de instrumentos propios del *soft power*, que sin embargo posee la fortaleza propia de la imitación de otros y de la adopción de puntos de vista que devienen *mainstream*. Por ello, resulta tan relevante para la propuesta kantiana a este respecto penetrar en la esfera pública y marcar en ella líneas rojas que permitan a los Estados abandonar el

[11] Acerca de si el acercamiento de Kant a la movilidad global padece limitaciones culturales que los intérpretes contemporáneos podrían superar, recomiendo la lectura de Gani (2017).

[12] Remito especialmente en este punto a la propuesta de Pinheiro Walla (2020: 223), que aboga por subrayar la coexistencia de órdenes legislativos en la construcción kantiana del derecho, sirviéndose de ejemplos cercanos como es el caso de la Unión Europea y su articulación de diferentes esferas de decisión, en la que sin duda el orden interestatal posee un estatus regulativo e ideal.

estado de naturaleza en el que la desconfianza y el temor se apoderan de la acción política. Es indiscutible que la doctrina del derecho político de Kant exhibe tensiones importantes entre los órdenes normativos estatal e interestatal, de no fácil resolución, pero todas merecen ser contempladas a la luz de la condición cosmopolita de la Tierra y de los derechos y deberes que este factor comporta para los actores individuales e institucionales. Esta última condición impone un horizonte regulativo e ideal a la proliferación de factores no-ideales que suelen caracterizar a las políticas estatales efectivamente reales. Podría decirse que la conciencia de que todos los pueblos de la Tierra se necesitan recíprocamente para mejorar su bienestar y felicidad civiles transforma la noción que se tiene de Estado, desactivando los presupuestos hobbesianos que pudieran seguir adheridos a su marco conceptual en tanto que máximo garante del orden público. Finalmente, si bien no se trata de un motivo menor, Kant encuentra en una *confederación* [*Völkerbund*] de Estados una defensa de la pluralidad de autoridades soberanas que no cabría encontrar en un *Estado federal* [*Völkerstaat*], en el que se daría la contradicción de que unos Estados se vieran sometidos a otros. La primera garantiza «la libertad de los Estados confederados, sin que estos tengan que someterse por esa razón a la coacción de leyes públicas» (ZeF, AA 08: 356), un requisito que solo podría exigirse a los individuos que ingresan desde el estado de naturaleza en una unión civil. Los instrumentos para proceder a esa garantía obedecen a un sentido sólido de la comunidad de intereses que sostiene a la pluralidad de Estados, que a juicio de Kant está llamado a remplazar a la obsesión por convertir a la población nacional en carne de cañón para las próximas empresas bélicas que los gobernantes decidan iniciar sin consultar debidamente a sus compatriotas su intención de participar en ellas (RL § 55, AA 06: 345-346). Se sigue de ello que la noción kantiana de la política internacional se encuentra profundamente inspirada por el ideal de la paz, en la misma medida en que abomina de las consecuencias destructivas para la condición antropológica y civil que trae consigo la guerra. Toda una pedagogía de la cooperación pacífica atiende a quienes se aproximen a esta dimensión del sistema del derecho construido por Kant.

Bibliografía

Cicatello, Angelo (2017), «The Spherical Shape of Reason: Theoretical Implications in Kant's Cosmopolitan Right», *Studia Kantiana*, vol. 15, n. 1: 7-25.

Corradetti, Claudio (2020), *Kant, Global Politics and Cosmopolitan Law. The World Republic as a Regulative Idea of Reason*, Londres, Routledge.

Flikschuh, Katrin (2017), «Kant's Nomads: Encountering Strangers» *CTK* 5: 346-368.

— (2010), «Kant's Sovereignty Dilemma», *Journal of Political Philosophy* 18/4: 469-493.

GANI, Jasmine (2017). «The Erasure of Race: Cosmopolitanism and the Illusion of Kantian Hospitality», *Millenium* 45/3: 425-446.

HUBER, Jakob (2019), «Defying Democratic Despair. A Kantian Account of Hope in Politics», *European Journal of Philosophy* 27/1: 243-254.

— (2017), «Cosmopolitanism for Earth dwellers: Kant on the right to be somewhere», *Kantian Review*, vol. 22, n. 1: 1-25.

KANT, Immanuel (1902), *Kants gesammelte Schriften*, Berlín, G. Reimer/ W. de Gruyter.

— (2013), *La paz perpetua*, ed. y trad. por Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos.

— (1989), *La Metafísica de las Costumbres*, ed. y trad. por Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos.

PICHÉ, Claude (2015), «La Rotondité de la Terre: une chance pour la paix», Kant-Studien, vol. 106, n. 3: 371-397.

PINHEIRO WALLA, Alice (2020), «Private Property and Territorial Rights: A Kantian Alternative to Contemporary Debates», in Pinheiro Walla, Alice/Demiray, Ruhi (ed.), *Reason, Normativity and Law: New Essays in Kantian Philosophy*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 213-232.

— (2016), «Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right», *Kant-Studien* 107/1: 160-178.

STILZ, Anna (2014), «Provisional Right and Non-State People», in K. Flikschuh/L. Ypi (ed.), *Kant and Colonialism*, Oxford, Oxford U.P., pp. 197-220.

Kant y la Ilustración: concepto, problemas, debates

ILEANA P. BEADE
Universidad Nacional de Rosario

I. INTRODUCCIÓN

En los círculos de la ilustración alemana, la pregunta acerca del sentido del concepto de *ilustración* encuentra un punto de inflexión a partir de una observación formulada por J. F. Zöllner en un artículo publicado en 1783 en la *Berlínische Monatsschrift,* en el que señala que dicha pregunta, pese a su importancia, no ha hallado aún una respuesta satisfactoria. En nombre de la *ilustración* —observa Zöllner, con marcado tono crítico— suelen ser degradados los valores de la religión y la moralidad; sin embargo, nadie ha logrado aún explicar con claridad qué se entiende bajo tal concepto: la pregunta acerca del significado de la *ilustración* «¡debería ser contestada, antes de que se empezara a ilustrar! ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio!»[1]. La inquietante observación de Zöllner impulsará un debate acerca del significado, alcance y consecuencias del proyecto ilustrado[2], debate en el que Kant participará a través de la publicación del texto de 1784, *Respuesta a la pregunta: Qué es ilustración.* Allí tomará posición respecto de la cuestión planteada por Zöllner, declarando que la ilustración consiste en un proceso de emancipación intelectual, que exige el abandono de un estado en el que el individuo resulta incapaz de hacer uso de su propio entendimiento, proceso que el filósofo considera, según veremos, una condición indispensable para el desarrollo y perfeccionamiento de las instituciones civiles.

1 Cf. Maestre, 2009: 8s.

2 Cf. Cronin, 2003: 60-69; Hinske, 198: xiii ss.; Schmidt, 1992, 77-101; Laursen, 1996: 253-269; Lestition, 1993: 57-112; Zöller, 2009: 82-89; Scholz, 2009: 30; Hutter, 2009: 68.

La respuesta de Kant a la pregunta formulada por Zöllner se articula, pues, con una concepción del progreso histórico, una filosofía política, una filosofía del derecho, y una particular concepción de la razón[3]. En efecto, en las páginas del breve escrito de 1784 aborda el concepto de *ilustración* en relación con importantes tópicos desarrollados en sus escritos políticos y jurídicos: se pronuncia en favor de la libertad de pensamiento, del derecho de libre expresión, reflexiona acerca del rol de los *doctos* o *letrados* en el avance del proyecto ilustrado, reclama a quienes ejercen el poder político que concedan plena libertad para el *uso público de la razón*, y establece las condiciones bajo las cuales el libre ejercicio de la razón puede contribuir al progreso, sin comprometer la estabilidad del orden civil. En las páginas siguientes, analizaremos el concepto de *ilustración* esbozado en el escrito de 1784, indicando su relación con otros aspectos de la filosofía práctica kantiana que resultan relevantes para este análisis, y haremos referencia a algunos de los debates que se han generado, en torno de esta cuestión, en la literatura especializada, debates que no han perdido vigencia en la filosofía política contemporánea[4].

II. Hacia una defินción del concepto de *ilustración*

El texto de 1784 se inicia con la siguiente definición:

> *Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo.* Esta *minoría de edad* significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. *Uno mismo es el* culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración (WA, AA 08:34s. / Aramayo 2013: 87).

En unas pocas líneas, Kant propone entender la *ilustración* como un proceso que permite abandonar o superar un estado en el que el individuo es incapaz de servirse de su propio entendimiento, proceso cuya meta principal es el ejercicio autónomo del pensamiento. El

[3] Como han señalado diversos intérpretes, el concepto kantiano de *ilustración* no sólo cobra un claro sentido político e histórico, sino que se halla esencialmente ligado a una concepción de la razón y, de manera más amplia, al programa de una filosofía crítica (La Rocca, 2009: 100-101; Hindrichs, 2009: 43-44).

[4] A modo de ejemplo, podemos citar aquí las reflexiones en torno a la noción de una *razón pública* [*public reason*] en el pensamiento político de John Rawls (Rawls, 1996), o el concepto de *publicidad* [*Öffentlichkeit*] tal como ha sido desarrollado por Jürgen Habermas (Habermas, 1982).

filósofo identifica algunas de las causas que suelen obstaculizar este proceso —pereza, cobardía, comodidad—, y exhorta a asumir con valor la tarea de librarse de la tutela intelectual de otros. Señala además que esas actitudes que dificultan el *pensar por sí mismo* facilitan la tarea de quienes pretenden erigirse en carácter de *tutores*: en efecto, quienes intenten imponer a otros un cierto modo de pensar, no solo se beneficiarán de la pereza, la cobardía, y la comodidad de aquellos a quienes pretenden someter, sino que procurarán reforzar estas tendencias, con el propósito de perpetuar su dominio; de allí que la *minoridad* intelectual llegue a convertirse en un estado natural para la mayoría de los hombres.

A partir de este diagnóstico inicial, Kant observa que es posible, sin embargo, superar ese estado de *minoridad*, para lo cual se requiere, ante todo, de libertad:

> hay [...] posibilidades de que un público se ilustre a sí mismo, algo que casi es inevitable, con tal de que se le conceda libertad. Pues ahí siempre nos encontraremos con algunos que piensen por cuenta propia incluso entre quienes han sido erigidos como tutores de la gente, los cuales, tras haberse desprendido ellos mismos del yugo de la minoría de edad, difundirán en torno suyo el valor y la vocación a pensar por sí mismo (WA, AA 08: 36 / Aramayo 2013: 89).

La *ilustración*, entendida como proceso que permite superar la incapacidad de servirse del propio entendimiento, exige, pues, condiciones tanto individuales como sociales: mientras que a nivel individual tal proceso requiere abandonar la pereza, la comodidad y la cobardía (asumiendo actitudes contrarias, a saber: esfuerzo, resolución y coraje), a nivel social o colectivo requiere la influencia de aquellos que, habiendo emprendido ya ese proceso de emancipación, podrán impulsar a otros a emprender un camino semejante[5]. Más allá de estas condiciones —que podrán darse en mayor o menor medida—, Kant advierte que la *ilustración del público* exige una «reforma del modo de pensar» (WA, AA 08: 36 / Aramayo 2013: 89), y no puede darse, por tanto, de manera súbita, sino solo gradualmente; en tal sentido observa que su época es una «época de Ilustración», mas no aún una «época ilustrada»[6].

[5] La *minoría de edad* no sólo es resultado de una incapacidad individual, sino que se halla vinculada a ciertas condiciones sociales y culturales (Deligiorgi, 2005: 57-59).

[6] WA, AA 08: 40 / Aramayo 2013: 96. En *Qué significa orientarse en el pensamiento*, Kant señala que «instaurar la ilustración en *sujetos singulares* por medio de la educación es [...] fácil; basta con acostumbrar desde temprano a los jóvenes a una reflexión semejante. Pero ilustrar a una *época* es muy largo y penoso, pues se encuentran muchos obstáculos externos que en parte pueden

Si el avance de la ilustración se verá favorecido por la influencia ejemplar de aquellos que han asumido ya el desafío *de pensar por sí mismos*, ese avance requiere que se conceda a éstos plena libertad para expresar sus ideas. De allí que Kant insista en la importancia decisiva del derecho de libre expresión para el progreso de la ilustración:

> Para esta ilustración tan sólo se requiere *libertad* y, a decir, verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer *uso público* de la propia razón en todos los terrenos. Actualmente oigo clamar por doquier: ¡No razones! El oficial ordena: «¡No razones, adiéstrate! El asesor fiscal: ¡no razones y limítate a pagar tus impuestos! El consejero espiritual: ¡No razones, ten fe! [...]. Impera por doquier una restricción de la libertad. Pero ¿cuál es el límite que la obstaculiza y cuál es el que, bien al contrario, la promueve? He aquí mi respuesta: el *uso público* de su razón tiene que ser siempre libre y es el *único* que puede procurar ilustración entre los hombres; en cambio muy a menudo cabe restringir su *uso privado*, sin que por ello quede particularmente obstaculizado el progreso de la ilustración. Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo el público que configura *el universo de los lectores*. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil*, que se le haya confiado (WA, AA 08: 36s. / Aramayo, 2013: 90).

La distinción entre el *uso público* y el *uso privado* de la razón apunta a la necesidad de distinguir aquellas restricciones de la libertad que pueden obstaculizar el avance de la *ilustración* de aquellas otras que pueden, por el contrario, promoverlo. Kant indica, en este y otros escritos, que ciertas restricciones resultan indispensables a fin de que el libre ejercicio del pensamiento no amenace la estabilidad del orden civil. En diversos textos el filósofo se refiere a este necesario equilibrio entre la *libertad* y el *orden*, a través del cual ha de promoverse un progreso gradual de las instituciones político-jurídicas[7]. En otras palabras: bajo las premisas del reformismo kantiano, las trasformaciones del orden civil deben darse de manera progresiva, para

---

prohibir ese tipo de educación y en parte dificultarlo» (WDO, AA 08:146 / Correa 2005: 78s.). Para un análisis de la reflexión kantiana en torno a la educación en tanto institución social que ha de orientarse al progreso del género humano, *vid.* Beade, 2011: 101-120.

[7] El concepto de libertad es abordado en el marco de la filosofía desde diversas perspectivas, a saber: una perspectiva metafísica, una perspectiva moral, y una perspectiva jurídico-política. En el caso de esta última, es posible, a su vez, constatar, en los escritos kantianos, distintos modos de entender la libertad: en efecto, mientras en algunos textos Kant parece incluirse entre aquellos que defienden una concepción de la libertad afín a los valores de la tradición republicana, en otros escritos parece inclinarse en favor de una concepción liberal (*vid.* Beade, 2017 b: 137ss.).

lo cual es preciso establecer límites al interior de los cuales pueda ser desplegada la capacidad de pensamiento crítico —de la que depende en última instancia, todo progreso—. La exigencia de obediencia y la necesidad de límites, expresada en la noción de *uso privado de la razón*, representan así condiciones básicas bajo las cuales el libre *uso público* de la razón logrará impulsar los cambios necesarios, sin comprometer el orden civil[8].

Si Kant califica la libertad de hacer un *uso público* de la razón como «la más inofensiva» de las libertades, es porque apela al buen sentido de los gobernantes, alegando que en, el ámbito del *uso público,* la libertad no incitará a la insubordinación ni a la anarquía. La libre expresión de las ideas y opiniones a través de la publicación de escritos, promoverá la *ilustración,* siempre y cuando el *uso privado* de la razón permanezca estrictamente limitado. El *uso privado* es aquel «que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o puesto civil, que se le haya confiado» (WA, AA 08: 37 / Aramayo 2013: 90). Los ejemplos a los que recurre el filósofo para aclarar este concepto (invocando las figuras del oficial, el ciudadano, y el sacerdote) sugieren que, como parte de una comunidad determinada (*i.e.* el ejército, la sociedad civil, la Iglesia), un individuo se dirige a un auditorio *privado, doméstico,* en el que se despeña como *vocero* de un discurso ajeno, esto es: *habla en nombre de otro.* Así sostiene que, en asuntos orientados al interés de la comunidad, es necesario el comportamiento pasivo de sus miembros, a fin de que pueda generarse cierta *unanimidad artificial,* favorable al logro de metas comunes. Para que la consecución de esas metas no resulte amenazada, ha de exigirse que los individuos no manifiesten, en ese ámbito *privado, doméstico,* sus ideas propias, y se abstengan de realizar acciones que impliquen cualquier forma de resistencia a las normas establecidas[9]. En cuanto ejerce un *uso privado de la razón,* el individuo debe responder, pues, a las exigencias que supone el cumplimiento de la tarea o función específica que le ha sido asignada, y esto es lo que significa, en este contexto, *hablar en nombre de otro,* esto es: trasmitir o difundir el discurso de aquellos a los que se representa como parte de una

[8] Sobre la distinción entre el *uso público* y el *uso privado* de la razón y su relación con las premisas del reformismo kantiano, *vid.* Aramayo, 2004: 17ss.

[9] Mientras algunos comentaristas proponen interpretar la noción de *uso privado* en relación con premisas contractualistas —que establecen la cesión voluntaria de ciertas libertades o derechos individuales, a cambio de la protección y la seguridad garantizadas por la ley pública (Schmidt, 1989: 288; Cronin, 2003: 59; Vos, 2008: 760-763; Bartuschat, 2009: 14), otros intérpretes sugieren que dicho *uso* es *privado* en el sentido de *privado de libertad.* Para un análisis de estas diversas interpretaciones, *vid.* Vos, 2008: 756ss.

comunidad o institución determinada. En este ámbito, señala Kant, «no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer»[10].

La distinción entre los *usos público* y *privado* de la razón, en cuanto supone el reconocimiento de dos instancias claramente diferenciadas (una instancia en la que ha de concederse al individuo plena libertad para expresar sus ideas y opiniones respecto de cualquier asunto o cuestión, y otra en la que se le exigirá, en cambio, la más estricta obediencia) expresa, en síntesis, la necesidad de articular la libertad de expresión con la obediencia a las normas establecidas, de manera tal que esa libertad, encausada a través de límites precisos, pueda impulsar las trasformaciones necesarias en la constitución civil, sin alterar el orden. A esta necesidad haremos mayor referencia en la sección siguiente, con el propósito de destacar su importancia en el marco de las reflexiones kantianas en torno al progreso y la ilustración.

III. El problema de la articulación entre la libertad y el orden

Podría afirmarse que la necesidad de un equilibrio entre la *libertad* y el *orden* es uno de los tópicos centrales desarrollados en el escrito de 1784 acerca de la ilustración. Así lo expresa la conclusión del texto, en su célebre exhortación: «*razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!*» (WA, AA 08: 41/ Aramayo 2013: 97). Kant no desconoce el carácter paradojal de esta exhortación, e incluso señala que «un mayor grado de libertad civil parece provechosa para la libertad espiritual del pueblo y, pese a ello, le coloca límites infranqueables; en cambio un grado menor de esa libertad civil procura el ámbito para que esta libertad espiritual se despliegue con arreglo a su potencialidad» (WA, AA 08: 41/ Aramayo 2013: 98). La clave para descifrar esta paradoja exige reconocer la necesidad de límites, al interior de los cuales sea posible desplegar el potencial del ejercicio autónomo y crítico de la razón. Como hemos

[10] WA, AA 08: 37 / Aramayo 2013: 91. En los ámbitos en los que el individuo desempeña una función civil, éste no habla *en nombre de sí mismo* sino *en nombre de otro*, pues le es encomendada la tarea de trasmitir ciertos preceptos que hacen a la cohesión y la estabilidad de las instituciones civiles, y que no podrían ser púbicamente cuestionados sin generar el desorden o sembrar la anarquía. Ahora bien, si se diera el caso de que tales preceptos entraran en contradicción con las propias ideas, un individuo «no podría desempeñar su cargo en conciencia; tendría que dimitir» (WA, AA 08: 38 / Aramayo 2013: 92). Esta observación resulta importante a fin de advertir que, si bien Kant considera fundamental la obediencia civil en cuanto condición *sine qua non* de todo progreso, no por ello exige que los individuos, en el desempeño de una determinada función o cargo público, deban avalar un discurso que no podrían admitir en el interior de su conciencia.

señalado en la sección anterior, las restricciones en el ámbito del *uso privado* de la razón harán posible conservar el orden civil e infundirán el respeto por las normas, y en este clima de obediencia a las normas instituidas rendirá mejores frutos lo que Kant caracteriza, en el pasaje citado, como «libertad espiritual».

Algunos años más tarde, en el escrito titulado *De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político* [1793][11], Kant retoma esta idea, señalando que la libertad de expresión debe ser cultivada en el contexto de una estricta obediencia a las leyes establecidas, para poder propiciar los cambios necesarios en las instituciones civiles y contribuir así al progreso:

> En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad* [...]. Porque la intercomunicación es una vocación natural de la humanidad [...]. Y, además, ¿por qué otro medio podría el gobierno alcanzar los conocimientos que favorecen su propia intención esencial, si no es dejando que se exprese este espíritu de libertad, tan digno de respeto en su origen y en sus efectos? (TP, AA VIII, 305 / Aramayo, 1993: 48).

Al igual que en el texto sobre la Ilustración, se reivindica aquí la *libertad de pluma*, caracterizándosela como un derecho fundamental, a través de cuyo ejercicio han de ser defendidos los legítimos derechos del pueblo[12]. Ahora bien, este derecho fundamental debe ser ejercido «dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive» (TP, AA 08: 304/ Aramayo, 1993: 46). Del mismo modo, en la primera parte de *El Conflicto de las Facultades* [*Der Streit der Fakultäten*, 1798], Kant revindica la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, estableciendo, al mismo tiempo, límites precisos para el ejercicio de estas libertades. La distinción entre el *uso privado* y el *uso público* de la razón reaparece, en este caso, bajo la forma de una distinción entre las diversas Facultades en lo que atañe a su rol específico en el ámbito académico y civil[13]. En efecto, mientras las llamadas *Facultades superiores* (Teología, Derecho y Medicina)

[11] Se trata de la segunda parte del texto *En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica»* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793], articulado en tres secciones, la primera de ellas referida a la relación entre *teoría* y *práctica* en el ámbito moral, la segunda dedicada a la relación entre *teoría* y *práctica* en el Derecho político, y la tercera abocada al análisis de esta relación, en el ámbito del Derecho cosmopolita.

[12] TP, AA 08: 304 / Aramayo, 1993: 46.

[13] Cf. Beade, 2014 d: 371ss.

resultan funcionales a los intereses del gobierno —que procura mantener el orden, a partir de las doctrinas impartidas por éstas[14]—, la *Facultad inferior* (Filosofía)[15] debe velar, en cambio, por el *interés de la verdad*, para lo cual ha de concederse a sus miembros plena libertad para el ejercicio de sus investigaciones. Como consecuencia de las diversas funciones inherentes a las Facultades superiores y a la Facultad inferior, surge una *contienda* de carácter político, que no debe ser evitada en la medida en que habilita una discusión que es saludable y necesaria para el progreso[16].

Refiriéndose a la función propia de la Facultad de Filosofía, Kant señala que, quienes se hallan abocados a la reflexión filosófica, pueden reclamar ante el gobierno plena autonomía para el desarrollo de sus indagaciones, ya que es propio de la filosofía examinar con total libertad todo tipo de doctrinas en beneficio de la verdad y del progreso de las ciencias:

> hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad, que sea independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y tenga la libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente, ya que sin ello la verdad nunca llegaría a manifestarse

[14] Cabe señalar que también los miembros de las Facultades superiores deben gozar de libertad para expresar sus ideas en cuanto *doctos:* las *Facultades superiores* poseen cierta autonomía, por cuanto «no tienen que responder ante el gobierno sino de la instrucción que imparten públicamente a su *clientela,* ya que tal actividad incide en el público en cuanto sociedad *civil* y queda por ello bajo la sanción del gobierno [...]. Otra cosa muy distinta son las doctrinas y opiniones que las Facultades convienen entre sí bajo la denominación de teorías, pues ese intercambio tiene lugar entre otra clase de *público,* cual es el conformado por la comunidad *académica* que se ocupa de bregar con las ciencias; el pueblo se resigna a no comprender nada de todo ello y el gobierno, por su parte, no considera conveniente entrometerse en las disputas académicas» (SF, AA 07: 34 / Aramayo, 2003: 85). Particularmente interesante resulta esta distinción entre dos clases de *público:* aquel «conformado por la comunidad académica» y «el público en cuanto sociedad civil». Como ha sido señalado por los intérpretes, la noción kantiana de *público* cobra diversos sentidos —más o menos *inclusivos*—, según haga referencia a los *doctos* o *letrados,* a los académicos o universitarios, a la comunidad filosófica, o al *pueblo* en su totalidad. *Vid.* Clarke, 1997: 53-73; Davis, 1992: 170-184.

[15] A propósito de esta denominación peyorativa observa Kant, de manera irónica: «El hecho de que dicha Facultad sea tildada de «inferior», pese a contar con ese enorme privilegio (el de la libertad), halla su causa en la naturaleza del hombre; pues quien puede mandar, aunque sea un humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda sobre nadie, pero es libre» (SF, AA 07: 20 / Aramayo, 2003: 66).

[16] Cf. Mittelstraß, 2005: 39s.; Beade, 2014 c: 331-345.

(en perjuicio del propio gobierno), dado que la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan sólo un *credo* libre) (SF, AA 07: 19s./ Aramayo, 2003: 65s)

La tarea desempeñada por la Facultad de Filosofía no solo contribuye al avance del conocimiento científico, sino que redunda en beneficio del propio gobierno:

> El conjunto de las *Facultades superiores* (ala derecha del parlamento de la ciencia) defiende los estatutos del gobierno, pero en una constitución tan libre como ha de ser aquella que se erija en aras de la verdad, debe haber también un partido opositor (el ala izquierda), cuyos escaños corresponden a la Facultad de Filosofía, ya que sin contar con el severo examen y las críticas de ésta el gobierno no se hallaría satisfactoriamente informado respecto de aquello que puede resultarle ventajoso o perjudicial[17].

Kant aboga por un equilibrio entre la autonomía del pensamiento y la obediencia requerida para la conservación del orden civil: una libertad irrestricta podría sembrar la anarquía, pero, a su vez, una obediencia absoluta —sin espacio alguno para la libertad— conduciría al despotismo. Ambos extremos deben ser evitados a fin de que el progreso sea posible, y para alcanzar este complejo equilibrio resulta indispensable que el gobierno conceda libertad para el *uso público* de la razón, de manera tal que la labor de la reflexión crítica logre impulsar cambios graduales en la constitución civil. Podría afirmarse, en este sentido, que en los escritos a los que hemos hecho referencia Kant eleva ante quienes ejercen el poder político una demanda fundamental, a saber: que garanticen la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, respetando así un derecho fundamental del género humano, esto es: su derecho a progresar[18].

[17] SF, AA 07: 35 /Aramayo, 2003: 85-86. Un argumento similar aparece esbozado en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* (WA, AA 08: 40s.) y en *Teoría y práctica* (TP, AA 08: 305 / Aramayo 1993: 48), escritos en los que Kant alega que el gobierno no debe temer por las consecuencias del libre uso crítico de la razón —siempre que se lo ejercite dentro de ciertos límites—, sino que se verá incluso beneficiado por dicho uso, pues a través de él tendrá noticia de los cambios necesarios en la constitución vigente. En tal sentido señala Kant, en *El Conflicto de las Facultades*, que la Facultad de Filosofía «no puede verse anclada con una interdicción del gobierno sin que éste actúe en contra de su auténtico propósito...» (SF, AA 07: 28 / Aramayo, 2003: 77).

[18] Así declara en el texto acerca de la Ilustración: «Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que no le haya de ser posible ampliar sus conocimientos (sobre todo los más apremiantes), rectificar sus errores y en general seguir avanzando hacia la ilustración. Tal

Como señala el filósofo en la *Crítica de la Razón Pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781 / 1787], la razón no solo es *libre* por naturaleza, sino que es además *crítica*, siendo su tarea propia la de someter a juicio todo tipo de ideas, sin atender a autoridad alguna más allá de la que ella se impone a sí misma. Este ejercicio crítico de la razón —aclara Kant— no debe despertar recelo del gobierno, pues, lejos de dar lugar a controversias, hace posible alcanzar la paz. Recurriendo a una elocuente metáfora política, Kant observa que, sin la crítica,

> La razón está como en estado de naturaleza, y sólo puede hacer valer, o proteger, sus afirmaciones y pretensiones mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que todas las decisiones las extrae de las reglas fundamentales de su propia institución, y cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos trae la tranquilidad de un estado de Derecho, en el cual no tenemos que resolver nuestras disputas de otro modo que mediante un *proceso*. Lo que pone fin a las pendencias, en el primer estado, es una victoria, de la cual ambas partes se jactan, y a la cual la mayoría de las veces sigue sólo una paz insegura instituida por la autoridad, que se interpone; en el segundo [estado], [lo que pone fin a las pendencias] es la *sentencia*, que, al alcanzar, aquí a la fuente misma de las controversias, debe garantizar una paz perpetua (A 751s. /B 779s. / Caimi, 2007: 776)

cosa supondría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en ese progresar» (WA, AA 08: 39/ Aramayo 2013: 93). Concentrándose en el caso de la *minoría de edad* en cuestiones religiosas —a la que califica como «la más nociva e infame» de las minorías—, observa que impedir futuras reformas en materia religiosa supone vulnerar «los sagrados derechos de la humanidad» (WA, AA 08: 39/ Aramayo 2013: 94). Un individuo puede posponer su ilustración, pero no tiene derecho a impedir la del resto; más aún: el gobernante sería indigno de su propio poder si lo empleara para perpetuar el despotismo espiritual, oponiendo obstáculos al progreso. A través de una elocuente metáfora, se alude en *El Conflicto de las Facultades*, a esta demanda que la razón filosófica eleva a quienes ejercen el poder político: *dejar hacer*, es decir, no estorbar el progreso del conocimiento (SF, AA 07: 20 / Aramayo, 2003: 66). En la *Crítica de la Razón Pura*, y en referencia a las especulaciones de Hume y de aquellos pensadores escépticos que suelen despertar recelo en los pensadores dogmáticos, Kant invoca el principio del *laizzes faire*, aplicándolo al ámbito propio de la reflexión filosófica: «*Dejad hacer a esa gente*; si ponen de manifiesto talento, si ponen de manifiesto una investigación profunda y nueva, en una palabra, con sólo que pongan de manifiesto razón, entonces siempre gana la razón. Si recurrís a otros medios que los de una razón libre de coacción; si clamáis alta traición; si convocáis al público, que no entiende de tan sutiles elaboraciones, como si tocárais a incendio, os ponéis en ridículo. Pues no se trata de lo que sea provechoso o perjudicial para el bien común, en estas cosas, sino solamente [se trata] de hasta dónde puede llegar la razón en su especulación que hace abstracción de todo interés [...]. En esta dialéctica no hay victoria alguna que pueda daros motivos para inquietaros» (A746s. /B 774s. / Caimi, 2007: 772s.).

El ejercicio crítico de la razón aspira a la objetividad, y permite superar las arbitrariedades del juicio privado, haciendo posible una aproximación a la verdad. Pero para el ejercicio de la crítica se requiere libertad, y ésta debe ser asumida, en consecuencia, como una condición básica e indispensable para el ejercicio de la razón, que no puede someterse a ninguna autoridad externa sin comprometer con ello su función propia y específica. Siendo la reflexión crítica la actividad propia de la razón, es necesario eximir a ésta de toda sujeción externa; y esto significa que ningún poder debe encausar la reflexión racional hacia fines preestablecidos, pues «es algo muy absurdo esperar de la razón esclarecimiento, y prescribirle previamente, sin embargo, [en favor] de qué parte debe necesariamente resultar» (A 747/B 775 / Caimi, 2007: 772s).

Tal como señalamos en las secciones previas, la actividad autónoma y crítica de la razón requiere de un espacio público para ser desplegada. En la sección siguiente, y antes de concluir, haremos referencia a la cuestión de la *publicidad*, con el propósito de indicar que ésta no representa una condición *externa* para el desarrollo del libre pensamiento, sino antes bien ha de ser pensada como una de sus notas constitutivas.

IV. Acerca del carácter público de la razón

En *¿Cómo orientarse en el pensamiento?,* Kant sostiene que la libre comunicación de las ideas no sólo contribuye a generar un espacio de discusión pública en cuyo marco pueda darse una reflexión acerca de los cambios necesarios en las instituciones civiles, sino que aquélla es incluso una condición fundamental para el desarrollo del pensamiento propio:

> A la libertad de pensar se opone, en primer lugar, la coacción civil. Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o de escribir, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar. ¿Pero pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decir así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles. Y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición (WDO, AA 08: 144 / Correa, 2005: 71s).

La razón es crítica y libre por naturaleza, pero es también *comunicativa*: para garantizar su ejercicio pleno, es necesario que aquélla

pueda comunicar a otros el resultado de su labor reflexiva[19]. Esta dimensión pública del pensamiento tiene lugar incluso en el proceso de escritura, en tanto proceso que exige el desarrollo de estrategias argumentativas, a través de las cuales un autor entabla una suerte de *diálogo ideal* con sus posibles lectores. Sin embargo, Kant parece sugerir que la reflexión crítica se verá especialmente favorecida en la interacción discursiva real con otros individuos; de allí que sostenga, en el pasaje citado, que toda restricción a la libertad de expresión restringe asimismo nuestra libertad de pensar, acotando las posibilidades de un ejercicio óptimo de la razón[20].

En las *Lecciones de Lógica*, Kant caracteriza al sentido común [*sensus communis*] como «una piedra de toque» para descubrir los errores en el uso del entendimiento, y formula a continuación tres reglas universales para evitar el error en general, a saber: «1) pensar por sí mismo; 2) pensarse en la posición de otro; 3) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo» (Log, AA 09: 56 / Vázquez Lobeiras, 2000: 117-118). Si bien la primera regla parece establecer la necesidad de atenerse a criterios propios para un correcto uso del entendimiento, la segunda regla (caracterizada como la máxima del modo de *pensar ampliado*) recomienda, sin embargo, «pensarse en la posición de otro», esto es, realizar un esfuerzo reflexivo que nos permita adoptar, a título provisorio, criterios ajenos, a fin de juzgar acerca de la objetividad de los propios. La segunda regla sugiere, pues, que para *pensar por uno mismo* no podemos prescindir de la consideración de criterios ajenos, sino solo de aquellos que, en razón de su pretendida autoridad, pudiesen obstaculizar la actividad autó-

[19] Para un análisis de la concepción kantiana de la razón como facultad comunicativa, *vid.* Deligiorgi, 2005: 55ss.; Schmidt, 2006: 118ss.

[20] El *pensar por sí mismo* —sostiene Kant— exige confrontar el juicio propio con principios universales del uso de la razón, y en tal sentido exige resultados que puedan ser públicamente validados (Ruffing, 2013: 79; Beade, 2018: 19ss.). Al igual que en *Respuesta a la pregunta Qué es Ilustración*, Kant señala en el escrito de 1786 que la ilustración no consiste en la mera erudición, sino en la capacidad de pensar por sí mismo, es decir, en la capacidad de «buscar la suprema piedra de toque de la verdad [...] en la propia razón» (WDO, Ak. VIII, 146 / Correa 2005: 78n.); ahora bien, para *pensar por sí mismo*, cada cual «ha de preguntarse a propósito de todo lo que se debe admitir: ¿es posible convertir en un principio universal del uso de la razón el fundamento por el que se admite algo o también la regla que se sigue de aquello que se admite? Cada uno puede hacer esta prueba consigo mismo y, en tal examen, pronto verá desaparecer la superstición y el delirio, aunque no tenga los conocimientos necesarios para refutarlos por fundamentos objetivos» (WDO, AA 08: 146 / Correa 2005: 78n.). Como señala Colomer a propósito de esta cuestión, Kant «considera la libertad de discusión pública (el uso público de la razón) como un momento imprescindible de la «emancipación» en el pensamiento...» (Colomer, 1994: 595).

noma del pensar[21]. Para *pensar por sí mismo*, y desarrollar, a la vez, un pensamiento objetivo, es preciso orientarse en el uso de la razón apelando a la idea de un *sentido común*, entendido como un *sentido comunitario*:

> Una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (a priori) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que, a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendrían una influencia perjudicial sobre el juicio. Así pues, esto acontece por el hecho de que uno atiene su juicio a otros juicios posibles y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento» (KU, AA 05: 293s. / Aramayo 2003: 258).

A partir de esta definición, Kant formula «máximas del entendimiento humano común», que coinciden con aquellas caracterizadas, en las *Lecciones de lógica,* como «reglas para evitar el error en general». La primera de estas máximas, aquella que prescribe *pensar por uno mismo*, permite superar los prejuicios y, entre éstos, la superstición. La ilustración será definida, precisamente, en la tercera *Crítica,* como un proceso de liberación de la superstición, proceso que implica renunciar a la pretensión dogmática de conocer aquello que se halla más allá de las posibilidades del entendimiento humano[22].

En síntesis, la ilustración exhorta a un modo de pensamiento en el que toda perspectiva individual exige ser validada a través de una confrontación con la perspectiva de *la razón universal.* El *pensar por sí mismo* implica, entonces, no solo resistir la autoridad de aquellos que pretenden imponer ideas ajenas, sino que requiere asimismo asumir el desafío de pensar *con* —o *junto a*— otros[23].

[21] En *Qué significa orientarse en el pensamiento*, Kant observa que «la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración.* Ahora bien, esto implica menos de lo que se figuran los que ponen la ilustración en los conocimientos, ya que la ilustración es más bien un principio negativo en el uso de la propia facultad de conocimiento, y a menudo el más rico en conocimientos es el menos ilustrado en el uso de los mismos» (WDO, AA 08:146 / Correa 2005: 78s.). La posible universalización del fundamento del juicio propio permite evitar la superstición, y constituye una máxima de autoconservación de la razón.

[22] KU, AA 05: 294 / Aramayo 2003: 259.

[23] En una serie de apuntes manuscritos fechados entre 1764 y 1775, Kant se refiere a la exigencia de cotejar los propios juicios con juicios ajenos a fin de detectar posibles errores (Refl. 2564, AA 16: 418-419 / Vázquez Lobeiras, 2000: 117; Refl. 2565, AA 16: 419 / Vázquez Lobeiras, 2000: 117-118). La idea de una *razón participativa* sugiere una comunidad discursiva entre partes iguales, y en este sentido la «inclinación comunicativa de la razón» es, a la vez, *equitativa*

V. Algunas consideraciones finales

A partir del análisis previo, podemos constatar que la reivindicación kantiana del libre *uso público de la razón* conlleva la exigencia de un espacio de discusión pública en el que pueda tener lugar el intercambio de ideas y opiniones, que procurarán ser validadas a través de una confrontación orientada a la búsqueda de un saber objetivo. Para ello es preciso que aquellos que ejercen el poder político garanticen la libertad de expresión, el libre *uso público de la razón*, un derecho inalienable del ser humano, de cuyo ejercicio depende, en última instancia, todo progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección. Para concluir, quisiéramos hacer referencia al papel que Kant asigna a los filósofos —y, de manera más general, a los *doctos* o *ilustrados*— en la construcción de ese espacio público, a fin de evaluar la función que les compete en el avance de la ilustración y el progreso de las instituciones civiles.

En la tercera sección de *El Conflicto de las Facultades*, titulada *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* [*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*]), Kant señala que los filósofos —en ocasiones desacreditados como *enciclopedistas o ilustrados* [*Aufklärer*]— son los divulgadores o intérpretes naturales de los derechos del pueblo. No deberían ser considerados, sin embargo, como un riesgo para la conservación del orden civil, ya que su voz

> No se dirige *confidencialmente* al *pueblo* (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad [...]. La *prohibición* de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que atañe al mínimo de su demanda, es decir, a su mero derecho natural» (SF, AA 07: 89 / Aramayo 1994: 94).

Kant asigna a los filósofos la tarea de velar por los derechos del pueblo, y para ello es preciso que aquellos instruyan al pueblo en el conocimiento de sus derechos[24]. Ahora bien, esa instrucción no

---

(Refl. 2566, AA 16: 419-420 / Vázquez Lobeiras, 2000: 117). Para un análisis de la concepción kantiana de la razón en tanto facultad participativa y comunicativa, *vid.* Beade, 2017 a: 138ss.

[24] La ilustración del pueblo [*Volksaufklärung*] consiste en la instrucción pública del mismo con respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece» (SF, AA 07: 89 / Aramayo 1994: 93). Un análisis de la posición

incitará al pueblo a la desobediencia[25], ya que el filósofo no se dirige a éste de manera directa, sino antes bien, se dirige al gobernante, implorándole que gobierne en representación de los legítimos derechos del pueblo[26]. No es tarea del filósofo instigar al pueblo a la rebelión, ni tampoco le es propio ejercer las funciones de gobierno: la tarea de aquél consiste, como se ha indicado, en defender, ante el gobierno, los derechos del pueblo, y esto resulta posible a través del libre *uso público de la razón*. Como se afirma en *Hacia la paz perpetua*:

> No hay que esperar que los reyes filosofen o los filósofos devengan reyes, pero tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inexorablemente el libre juicio de la razón. Sin embargo, resulta imprescindible que los reyes o los pueblos soberanos que se gobiernan a sí mismos según leyes de igualdad no silencien o acallen a la casta de los filósofos, sino que les dejen hablar públicamente, para iluminar sus asuntos y porque la estirpe de los filósofos es por su naturaleza incapaz de facciones o clubs ni es sospechosa de una *propaganda* calumniosa»[27].

El pasaje no deja lugar a dudas respecto del rol decisivo que Kant asigna a los filósofos en su reflexiones acerca del progreso histórico. Los filósofos no deben gobernar, pues el ejercicio del poder afectaría inevitablemente su juicio crítico; pero es necesario que los gobernantes concedan libertad a aquéllos para el desarrollo de sus investigaciones, ya que de esto dependerán los cambios en la sociedad civil. La razón es *libre* por naturaleza, y la voz del filósofo es —o procura ser— la *voz de la razón*. Pero para que esta voz pueda hacerse oír se

kantiana en torno al alcance y los límites bajo los cuales ha de impulsarse la *ilustración del pueblo*, puede verse en: Beade, 2016: 223-229.

25 La posición asumida por Kant con respecto a la tarea propia de los pensadores ilustrados, y a la necesidad de avanzar con cautela en la difusión de las ideas ilustradas, fue compartida por otros pensadores ilustrados (*vid.* Beade, 2014 b: 79ss.).

26 TP AA 08: 304 / Aramayo 1993: 47. A propósito de este punto, Clarke señala que Kant rechaza una discusión absolutamente *pública* (atendiendo a sus posibles consecuencias en lo que atañe a la preservación del orden civil) y se inclina por una discusión restringida a un *público calificado*, constituido por el *universo de lectores* o, en el lenguaje de *El Conflicto de las Facultades*, por la comunidad filosófica (Clarke, 1997: 53-73).

27 ZeF, AA 08: 369s. / Aramayo 2018: 106. A través de un proceso gradual, las innovaciones doctrinales han de plasmarse en reformas institucionales, gracias a la colaboración entre intelectuales y gobernantes (Williams, 2001; 693-722 / Aramayo, 2001: 299). Para un análisis de las premisas sobre las que se inspira el reformismo kantiano y la impugnación del derecho de resistencia, *vid.* Beade, 2014 a: 259-294.

requiere libertad, y ningún gobierno puede aplazar —ni mucho menos posponer indefinidamente— el libre uso de la razón.

Si la libertad representa el fin último al que apunta el proceso emancipatorio que Kant vincula a la *ilustración* —a saber: la libertad como principio fundamental del republicanismo—, ella es a la vez el medio fundamental a través del cual puede propiciarse la realización de dicho fin. A este doble *status* de la libertad —como *fin* último y, a la vez, como *medio*— alude Kant en un elocuente pasaje de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* :

> Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede madurar para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los propios intentos (que uno ha de ser libre de poder hacer). No tengo nada en contra de que quienes tienen el poder en las manos, forzados por las circunstancias, aplacen aún lejos la rotura de estas tres cadenas. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que les están sometidos, y que se está autorizado a apartarlos siempre de ella, es una usurpación de las reglas de la divinidad, que creó al hombre para la libertad» (RGV, Ak. VI, 188 n./ Martínez Marzoa 1995: 234-235).

La libertad trabaja, pues, en pos de sí misma —al igual que la razón, que sólo puede ser plenamente desarrollada en tanto se someta a criterios propios—. Este derecho al libre *uso público de la razón* es, pues, un derecho esencial que los filósofos (o *ilustrados*) deben defender ante quienes ejercen el poder político, un «derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la que cada uno tiene su voz; y como de ésta debe venir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz, ese derecho es sagrado y no puede ser restringido» (A 752/B 780 / Caimi, 2007: 777).

Bibliografía

ARAMAYO, Roberto R. (2001a): «Kant y la ilustración», *Isegoría*, 25: 293-309.

— (2004): «Estudio preliminar: Una filosofía moral de la historia», en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza: 7-70.

Beade, Ileana (2011): «Educación y progreso. Una mirada desde la reflexión pedagógica kantiana», *Signos Filosóficos*, 13, 25: 101-120.

— (2014 a): «La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho», en Caimi, M. (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo: 259-294.

— (2014 b): «La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo», *Estudos Kantianos*, 2, 1: 79-105.

— (2014 c): «On Kant's characterization of the academic conflict between the Faculties as a political dispute. Metaphorical or literal sense?», en G. Zöller; G. Cecchinato, V. De Araujo Figueiredo, P. Kauark-Leite, M. Ruffing, A. Serra (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim, George Olms Verlag: 331-345.

— (2014 d): «Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del uso público de la razón en *El Conflicto de las Facultades*», *Isegoría*, 50: 371-392.

— (2016): «Reflexiones en torno a la cuestión de la ilustración del pueblo en la filosofía política kantiana», en: R. Rovira, R. V. Orden, J. M. Navarro Cordón (eds.), *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*, Escolar y Mayo, Madrid: 223-229.

— (2017 a): «Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana», en P. Órdenes, G. Alegría (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos: 138-153.

— (2017 b): «En torno a dos concepciones diversas de la libertad en la Filosofía político-jurídica kantiana», en R. R. Aramayo & F. Rivera Castro, *La filosofía práctica de Kant*, Madrid, CTX E-Books: 137-172.

— (2018): «La racionalidad crítica y la superación de la crisis de la metafísica. Acerca del carácter público de la razón en la filosofía kantiana», en D. M. López, M. Gaudio (eds.), *Variaciones sobre temas del Idealismo*, Buenos Aires, Ragif Ediciones: 19-44.

Clarke, Michael (1997): «Kant's Rhetoric of Enlightenment», *The Review of Politics*, 59, 1: 53-73.

Colomer, José Luis (1994): «Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política», *Doxa* 15-16: 581-594.

Cronin, Ciaran (2003): «Kant's Politics of Enlightenment», *Journal of the History of Philosophy*, 41, 1: 51-80.

Davis, Kevin (1992): «Kant's different Publics and the Justice of Publicity», *Kant-Studien*, 83: 170-184.

Deligiorgi, Katerina (2005): *Kant And The Culture Of Enlightenment*, Nueva York, State University of Nueva York Press.

Habermas, Jürgen (1982): *Historia y crítica de la opinión pública*, traducción de A. Domènech, Barcelona, Editorial G. Gili.

Hindrichs, Gunnar (2009): «Die aufgeklärte Aufklärung», en: Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín, De Gruyter, pp. 43-67.

Hinske, Norbert (1981), «Einleitung», in N. Hinske (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: xiii-lxix.

Hutter, Axel (2009): «Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung», en H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der*

europäischen Aufklärung, Berlín, Walter De Gruyter: 68-81.

KANT, Immanuel(1900ss.): *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlín, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Gotinga, Berlín.

— (1993): *Teoría y práctica* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis*, 1793], traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.

— (1994): *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784], traducción de. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo), Madrid, Tecnos.

— (1994): *Metafísica de las Costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*, 1797], traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos.

— (1995): *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* [*Die Religion Innerhalb der grenzen der bloßen Vernunft*, 1793], traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza.

— (2000): Lecciones de Lógica [*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800], traducción de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal.

— (2003): *El Conflicto de las Facultades* [*Der Streit der Facultäten*, 1798], traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza.

— (2003): *Crítica del discernimiento* [*Kritik der Urteilskraft*, 1790], traducción de R. R. Aramayo y Salvador Mas, Mínimo Tránsito, Madrid.

— (2004): «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*?], en Kant, I., *Qué es la Ilustración*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza.

— (2005): ¿Cómo orientarse en el pensamiento? [*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, 1786], traducción de C. Correa, Buenos Aires, Quadrata.

— (2007): *Crítica de la Razón Pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787], traducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue.

— (2018): *Sobre la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], traducción de R. R. Aramayo, CTK E-Books, Ediciones Alamanda, Madrid.

LA ROCCA, Claudio (2006): «Kant y la Ilustración», *Isegoría*, 35: 107-127.

— (2009): «Aufgeklärte Vernunft — Gestern und Heute», en H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter De Gruyter, Berlín: 100-123.

LAURSEN, John (1986): «The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'», *Political Theory*, 14, 4: 584-603.

LETISTION, Steven (1993): «Kant and the End of Enlightenment in Prussia», *Journal of Modern History*, 65: 57-112.

MITTELSTRASS, Jürgen (2005): «Der Streit der Fakultäten und die Philosophie», en V. Gerhardt (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlín: 39-60.

RAWLS, John (1996): *Liberalismo Político*, traducción de A. Domènech, Barcelona, Crítica.

RUFFING, Margit (2013): «Pensar por sí mismo y publicidad», *Ideas y valores*, LXLL, supl. 1: 73-84.

SCHDMIDT, James (1989): «The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft», *Journal of the History of Ideas*, 50: 269-291.

— (1992): «What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlínische Monatsschrift», *Journal of the History of Philosophy*, 30: 77-101.

SCHOLZ, Oliver (2009): «Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung», en H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín, Walter De Gruyter: 28-42.

VOS, Rein (2008): «Public Use of Reason in Kant's Philosophy: Deliberative or Reflective?, en V. Rohden, R. Terra, R. G. de Almeida, M. Ruffing (eds.), *Akten des X. Internationales Kant-Kongress*, Berlín, De Gruyter: 753-763.

WILLIAMS, Howard (2001): «Metamorphosis or Palingenesis? Political Change in Kant», *The Review of Politics* 63, 4: 693-722.

ZÖLLER, Günter (2009): «Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft», en H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín, De Gruyter: 82-99.

Una introducción a la «Idea para una Historia Universal desde un punto de vista cosmopolita» de Kant (1784)[1]

MATTHIAS LUTZ-BACHMANN
Johann Wolfgang Goethe Universität

I. EL LUGAR DEL ESCRITO «*IDEA PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL EN SENTIDO COSMOPOLITA*» EN LA OBRA DE IMMANUEL KANT

La «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* » de Kant[2] pertenece a los escritos más breves en los que Kant se ocupa de preguntas selectas de su filosofía práctica, especialmente de la pregunta en torno a la significación social de la *Aufk lärung* [3] y al lugar público de la filosofía en el contexto del siglo XVIII. Escrito en el año de 1784, Kant reaccionó con este texto a una noticia en los *Gothaischen gelehrten Zeitungen* del mismo año. En ella, un autor que no es nombrado había referido que Kant, en el marco de una conversación, habría defendido la idea de que «el fin final del género humano sería el de alcanzar la constitución más perfecta del Estado (*vollkommenste Staatsverfassung*)»[4]. Es por ello que la tarea de la filosofía sería la de redactar «una historia de la humanidad»[5] que fuera adecuada a este fin final de la propia humanidad. De hecho, la intención de Kant es justamente desarrollar esta idea en su contenido y profundizarla en el marco de un pequeño escrito

[1] Traducción directa del alemán por Gustavo Leyva.

[2] I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VIII, Walter de Gruyter Verlag, Berlín 1968. IaG, AA 08:15-31.

[3] Cfr., a este respecto el escrito del mismo año «*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*», en: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VIII, *ibid.*, WA AA 08: 33-42.

[4] Cfr., sobre este punto la observación 1 en este texto, en: I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. V. Wilhelm Weischedel, Band 9, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, p. 33.

[5] *Ibid.*

independiente. Podríamos entonces caracterizar al texto «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* » como un escrito de carácter absolutamente ocasional, aunque, sin embargo, aparecen en él motivos centrales de su filosofía por así decirlo como en el interior de una cáscara de nuez, motivos que desarrollan el programa de una facultad de conocimiento humano que surge a partir de una crítica y que determinan por ello en forma fundamental a una *filosofía* llamada justamente *crítica*. De este modo podemos constatar que en este escrito Kant relaciona expresamente el programa de su filosofía crítica con la pregunta por el sentido y la significación de la historia humana. Es por ello que podemos caracterizar este texto también como la contribución más importante de Kant para las cuestiones relacionadas con la *filosofía de la historia*[6]. Esto se puede reconocer ya a partir del título programático de su escrito. Kant propone aquí una «idea» y ello significa, si seguimos su crítica del conocimiento, un concepto de la razón y no un concepto del conocimiento suministrado por el entendimiento. Esta idea se muestra como racional (*vernünftig*) justamente por el hecho de que, por medio de su ayuda, nos colocamos en la situación y en la posición de considerar los innumerables relatos, empíricamente altamente disparatados, de acontecimientos históricos, «las *múltiples historias*» (en griego: «*historiai*»[7]) a partir de un posible nexo interno que subyace a los acontecimientos y, si esto tiene éxito, podremos ordenar en forma correspondiente esos mismos acontecimientos históricos. Es sólo por esta vía que se constituye eso que denominamos en singular «la historia» («la *historia única* de la humanidad») a la que se refiere la ciencia de la historia con sus métodos[8]. Así, el concepto «de la historia» se debe por tanto originariamente a la filosofía.

El concepto de *una historia de la humanidad* no es, pues, de acuerdo con Kant, un concepto empírico que se generaría por el entendimiento, por la vía de una comparación de una abstracción a partir de una innumerable cantidad de datos individuales que se encuentran frente a uno. Él es más bien un concepto producido por

[6] El concepto «filosofía de la historia» designa una problemática que fue discutida sólo a partir del siglo XVIII bajo este término. Una primera versión de este concepto se remonta a Voltaire (1756). Véanse a este respecto entre otros: Lutz-Bachmann, 1988, especialmente las páginas. 9-17, al igual que Kleingeld, 2001 y Anderson-Gold, 2003: 263-277.

[7] Al final de su escrito, Kant mismo remite al historiador griego Tucídides con quien, según David Hume, inicia el «único verdadero comienzo de la historia (*einzig wahren Anfang der Geschichte*)». Véase: I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Iag AA 08: 29.

[8] Cfr., entre otros: Schnädelbach, 1974; Baumgartner/ Rüsen, 1976. Nagl-Docekal, 1996. Con relación a este debate, véase también mi contribución: Lutz-Bachmann, 2003: 278-292.

la razón «en su uso práctico». «Práctico» llama Kant al uso de la razón porque y en la medida en que la razón se refiere con ello a las acciones de los seres humanos. Esto acontece con una cierta necesidad lógica interna. En efecto, podemos formular solamente la idea de la *única* humanidad y de su *historia* —construido absolutamente en analogía, y al mismo tiempo en diferencia simultánea, con respeto a la definición del género biológico del ser viviente «hombre» y de sus disposiciones naturales— porque y en la medida en que podemos considerar el intricado acontecer en la historia al igual que las infinitas narraciones y los relatos históricos sobre las acciones de los seres humanos en el pasado y en el presente en dirección a una *meta posible*. Al mismo tiempo se exige de esta meta que podamos reconocerla de alguna manera ya dispuesta y colocada en la multiplicidad de las acciones mismas, al menos como posible y ya de algún modo dispuesta. De otro modo impondríamos al material de las historias por así decirlo «desde fuera» un concepto extraño y trataríamos de ordenarlo en forma arbitraria. Pero es esto justamente lo que, de acuerdo con Kant, no debe suceder. Con su filosofía de la historia Kant no desea en modo alguno inaugurar una suerte de «narración maestra» que sigue el fin que el narrador trata de imponer desde sí mismo a la historia. En el material de la historia se debe encontrar más bien, aunque en forma rudimentaria, la meta que la humanidad persigue con sus acciones. Con ello la mirada de la filosofía de la historia no se dirige, o en todo caso no lo hace en forma primaria como es el caso de la filosofía moral, a acciones individuales de los seres humanos en situaciones de acción determinadas que se consideran aisladas y por sí mismas, sino que se extiende a la humanidad entera y de una manera tal que nosotros mismos nos pensamos como miembros de una única humanidad. Esto es lo que convierte a la filosofía de la historia en una parte de la filosofía práctica. En efecto, en una consideración de la historia semejante no nos situamos como observadores neutrales que buscarían alcanzar una objetividad distanciada fuera del acontecer, sino que más bien, por el contrario, nos constituimos como una parte de aquello sobre lo que reflexionamos. De acuerdo con esto, la filosofía de la historia contiene también una reflexión sobre nosotros mismos como miembros del género humano que actúan siempre de modo concreto bajo condiciones estructuradas en cada caso temporal y espacialmente. Es por ello que la filosofía de la historia puede ser caracterizada epistemológicamente como una forma especial de una autorreflexión de carácter práctico-crítico, aún cuando ella tiene que esforzarse siempre por la objetividad de sus datos de partida. Se trata pues de una reflexión sobre nuestro hacer «como seres humanos» o como miembros de la humanidad que, por esta vía, no se piensa como una idea abstracta o como un

género biológico, sino ante todo como una comunidad de acción y de destino y, potencialmente también, como una comunidad política. El carácter autorreflexivo fundamental de toda comprensión de la historia humana había sido elaborado ya reflexivamente por la hermenéutica filosófica, ante todo por Hans-Georg Gadamer[9]. Pero, en forma distinta a como lo consideran Gadamer y sus sucesores, incluido dentro de ellos a Richard Rorty[10], esta clase de autorreflexión sobre nosotros tiene también implicaciones normativas que se dirigen a nosotros prácticamente asumiendo una obligación moral y una responsabilidad a las que Kant, en su contribución a una filosofía de la historia, nos pide dirigir la atención. En efecto, mientras que la concepción hermenéutica de la historia reflexiona ante todo sobre la posibilidad y límites de la comprensión de lo extraño y, finalmente, sobre el carácter condicionado y la relatividad histórica de todo acto de comprensión, en el caso de las consideraciones en torno a la filosofía de la historia realizadas por Kant se trata en último término del conocimiento de una meta práctica mediante la razón que actúa en todos nosotros como una disposición y que en su conocimiento accede no solamente a intelecciones históricamente «condicionadas» y por tanto relativas. Solamente una consideración sistemática de las diversas historias a partir de las metas de nuestra acción colectiva que nos cualifican a nosotros al mismo tiempo como miembros conscientes de la humanidad es lo que hace posible que la filosofía estructure la diversidad de los acontecimientos históricos «como una historia» y los pueda representar como tal, a saber: como la historia de la única humanidad a la que nosotros mismos pertenecemos como observadores y con relación a la cual, al mismo tiempo, no estamos situados como observadores externos.

Kant mismo habla en este texto de un posible fin final (*Endzweck*) de todo acontecer histórico y esboza la perspectiva de un fin final posible con miras a la edificación de un orden jurídico y de paz de carácter cosmopolita. Kant no encuentra la idea de un fin final de la historia simplemente en los acontecimientos históricos mismos. Para él es más bien la razón práctica dentro de nosotros la que formula este pensamiento que, por otra parte, es y era la misma razón práctica con cuya ayuda habían actuado las generaciones anteriores de la humanidad. Kant comprende a la razón en su uso práctico como aquella capacidad de conocimiento que no puede ser eludida porque actúa ya siempre dentro de nosotros y dentro de todos los seres humanos; y es con base a ello que nos podemos comprender

9 Cfr., Gadamer, 1965.

10 Cfr., Rorty, 1988, al igual que: Rorty/ Schneewind/ Skinner, 1984.

a nosotros mismos como seres humanos y también como sujetos de libertad, como portadores de derechos originarios y como seres vivos a quienes les corresponde una dignidad inviolable. Kant muestra en la disposición entera de su *Crítica de la Razón Práctica* y, en forma especial, en su filosofía política, que la idea de un «estado cosmopolita (*weltbürgerlicher Zustand*)» formulada ya tempranamente en nuestro texto no es solamente abstracta o no es algo que viene *postulado desde fuera*, esto es, que se exige *contrafácticamente* por el aseguramiento de la libertad y de los derechos fundamentales del hombre, por el «fin en sí mismo» y por la «dignidad» de cada uno de los seres humanos, sino que la comprensión asociada con esta idea se encuentra ya *operando en forma efectiva* (*wirksam*) en la acción de nosotros como seres humanos y por tanto pueden ser supuesta como *efectivamente real* (*wirklich*). Es por esto que la idea de Kant exige puede ser *esperado* (*erhofft*) también para la marcha posterior de la humanidad, aun cuando ésta, al igual que toda acción, se realice y tenga lugar bajo las condiciones de la contingencia y no permita realizar un pronóstico futuro seguro. Con su argumentación Kant tiende así un *puente* importante en términos sistemáticos entre la *facticidad* y la *validez* de su idea de la razón del estado cosmopolita (*weltbürgerlicher Zustand*): en efecto, la *realidad efectiva* de esta idea de la razón se articula ya ahora en las acciones de los seres humanos y se encuentra ya actuando en forma eficaz por principio en la historia de la humanidad. Esta comprensión le permite a la filosofía conocer la *validez* de lo que la idea exige como algo ya *efectivamente real* (*wirklich*) y, con la mirada puesta en el futuro, como algo *realizable* (*realisierbar*) siempre ya en forma más fuerte, aun cuando la acción *fáctica* de los seres humanos no pueda *realizar en forma efectiva nunca y sin resto* (*niemals restlos verwirklichen*) el contenido *pleno* de esta idea. Es esto justamente lo que Kant quiere decir cuando concibe a la realización efectiva de su idea como una «tarea permanente» (*bleibende Aufgabe*). Kant presenta sus pensamientos sobre la relación entre la facticidad y la validez de las ideas de la razón en forma sistemática y los formula en textos de su obra que aparecen posteriormente. Sin embargo, esos pensamientos se insinúan ya en el texto del año de 1784 y no en último término con relación a los conceptos centrales que se emplean ya en el título de su texto. El texto mismo sirve para la primera explicación, profundización y fundamentación de este concepto. Y el concepto de su filosofía de la historia se muestra como una llave para una comprensión adecuada de la filosofía práctica de Kant en su conjunto a la que críticos posteriores (como, por ejemplo, Hegel o Schopenhauer) habían reprochado injustamente que no iba más allá de un deber «vacío» justamente porque era «abstracto».

Ya en el año de 1781 Kant había presentado la primera edición de su «*Crítica de la Razón Pura*»[11] y ofreció a la vez el fundamento de su programa de una filosofía que surge a partir de una «crítica de la razón», lo que significa a partir de una crítica al uso acrítico de la «razón». A este texto sigue en el año de 1783 el escrito «*Prolegómenos para toda Metafísica futura que pueda presentarse como Ciencia*»[12]. Ambos textos ofrecen los fundamentos teórico-científicos y teórico-cognitivos para los textos posteriores de Kant en torno a la filosofía práctica que se ocupan del conocimiento de la razón con respecto a la acción humana, es decir, con respecto a la moral, al Derecho y a la política, al igual que con respecto a la pregunta en torno a una comprensión de la religión tal y como ella puede ser formulada desde la perspectiva de la filosofía práctica, sin que Kant pretenda con ello haber tematizado en forma suficiente o concluyente el fenómeno de lo religioso. Ya un año después de la publicación de su texto «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* » Kant publica el escrito central de «*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*» que es central para su filosofía moral (1785)[13]. De este modo, podemos decir con respecto a nuestro escrito del año de 1784 que él fue redactado en medio del periodo creador más productivo de Kant. Considerado temporalmente, este texto se encuentra entre los escritos fundamentales en torno a la filosofía teórica y a la filosofía práctica[14] y asume, ya desde este fundamento, un lugar central sistemático en el interior de la filosofía entera de Kant. En nuestro texto se encuentran también ya presentes importantes motivos de su filosofía del Derecho que será publicada más de diez años después, al igual que de su filosofía política y de su doctrina de la virtud que es relevante en términos de la filosofía moral que Kant presenta en el año de 1797 en su «*Metafísica de las Costumbres*»[15]. Dentro de estos textos tardíos se encuentran especialmente sus reflexiones en torno a la idea y a la fundamentación de un orden de paz y del Derecho internacional[16] que, si seguimos a Kant, la «razón práctico-moral» exige en forma incondicionada e «irresistible». Se trata así de una razón que, tal y como lo dice Kant, se encuentra ya actuando «dentro de nosotros (*in uns*)» y que es también por tanto válida universalmente y capaz por ello de

[11] KrV: 1-252.

[12] Prol AA 04: 253-383.

[13] GMS AA 04: 385-463.

[14] Cfr., sobre esto también: KpV AA 05: 1-163, al igual que RGV AA 06: 1-202.

[15] MS AA 06: 203-493.

[16] Cfr., especialmente ibíd., pp. 343-351 y pp. 352-355 al igual que Kant: *Zum Ewigen Frieden*, en: ZeF AA 08: 341-386.

formular ideas universales a cuya pretensión de validez nosotros, en tanto que seres humanos dotados de razón, no podemos sustraernos por principio a pesar de que lo intentemos una y otra vez y siempre en desventaja nuestra[17].

La «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* » fue redactada entonces, como ya se ha dicho, en medio de la fase de trabajo más productiva de la vida de Kant. En el mismo año (el escrito se encuentra fechado el 30 de septiembre de 1784) Kant presentó un pequeño escrito adicional que posteriormente adquirió una gran fama y que hoy también suele citarse con beneplácito. Ese escrito lleva el título programático de ««*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*»[18]. También en este breve escrito de carácter ocasional Kant condensa la preocupación fundamental de su filosofía. En efecto, en su respuesta a la pregunta en torno a qué es la Ilustración, Kant describe un motivo central adicional de su filosofía. De este modo, él señala que la «Ilustración [...] es la salida del ser humano de su minoría de edad autoimpuesta». Y es por ello que exige: «¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!»[19]. Estos dos motivos expresados en una formula programática marcan la quintaesencia de la filosofía (práctica) de Kant: el valor para el pensar propio y la edificación de un orden justo de paz y de Derecho que no se puede limitar a algunos pocos Estados individuales y a su orden o constitución internos, sino que tiene que ser concebido a escala mundial, es decir, universal. Ambos motivos aparecen ya en el año de 1784 en los tratados de Kant que aquí han sido llamados, vistos desde su formato externo, como «más pequeños» y uno de estos escritos es justamente el de la «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* ». Por lo demás ninguno de los dos motivos de Kant ha perdido hasta el día de hoy nada de su actualidad originaría en el año de 1784.

II. Las tesis del escrito «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* »

1

En su introducción a las «Nueve Proposiciones» que siguen y que forman este escrito Kant afirma que las acciones exteriores de los seres humanos, a pesar de las circunstancias de que ellas pueden surgir de la voluntad libre de los seres humanos, «están determinadas

17 Cfr., a este respecto: MS AA 06: 354 y s.: «Ahora enuncia la razón práctico-moral dentro de nosotros su irresistible veto: No debe haber guerra!»

18 WA AA 08: 33-42.

19 WA AA 08: 35.

también, como todo otro suceso de la naturaleza» mediante leyes universales de esa misma naturaleza[20]. A esta constatación subyace la distinción fundamentada en términos teórico-cognitivos por Kant ya en la primera edición de la «*Crítica de la Razón Pura*» entre un «mundo de los fenómenos» y un así llamado «mundo noumenal». Kant habla también de la diferencia entre un «mundo sensible» y un «mundo inteligible», distinción en el interior de la cual él incluye a la naturaleza determinable en forma fisicalista en su totalidad, pero también, como lo veremos aquí, a nuestras acciones exteriores en el espacio y en el tiempo que se asignan al «mundo de los fenómenos» (griego: «*phainomena*») y a sus leyes. Los «fenómenos de la naturaleza externa» o los fenómenos en cuanto tales pueden ser conocidos por nosotros en su conformidad a leyes en la medida en que los aprehendemos por medio de nuestros sentidos y los ordenamos y unificamos mediante los conceptos del entendimiento para colocarlos bajo leyes de su explicación causal. Esto lo describe Kant como la vía del conocimiento empírico. Comparado con ello, el que Kant denomina mundo «noumenal» o «inteligible» sobrepasa nuestros conceptos del entendimiento y puede ser pensado solamente mediante los conceptos de nuestra razón (griego: «*nous*»), que Kant denomina «ideas». Las ideas de la razón tienen que ser examinadas entonces, de acuerdo con Kant, para determinar si ellas representan o no una «extensión» arbitraria de la facultad del entendimiento humano. Para ser justificadas, ellas tienen que deberse a una necesidad interna del pensamiento o a una inteligibilidad racional que procede desde los principios de la razón misma. De este modo, ellas pueden ser defendidas en contra de una crítica posible. Es justamente esto lo que acontece para Kant en el caso del concepto de la libertad. Pero la idea de la razón de una «historia universal desde un punto de vista cosmopolita» también se debe probar como un concepto de nuestra razón que es una necesidad del pensamiento. El mostrar esto es justamente la tarea del presente escrito.

El dualismo de dos mundos que Kant fundamenta en la relación entre los conceptos del entendimiento y los conceptos de la razón en el marco de su crítica del conocimiento atraviesa su obra filosófica entera y somos nosotros, seres humanos, como Kant posteriormente escribirá, incluso «ciudadanos de estos dos mundos», ya que somos capaces, en virtud de la capacidad cognitiva de nuestro conocimiento y de nuestra razón, de poder comprender las leyes internas de ambos «mundos», esto es el de las leyes externas de la naturaleza y el de las leyes de la acción racional. La posición de un dualismo fundamentado

20 IaG, AA 08: 17.

epistemológicamente como el de Kant no la encontramos solamente en su filosofía, sino también en propuestas filosóficas posteriores como las del neokantianismo. Incluso hoy podemos identificar en los debates contemporáneos en el interior de la teoría de la ciencia esta posición. Se puede pensar hoy en día en la posición del «compatibilismo» en el marco de la filosofía de la ciencia. Este «compatibilismo» defiende la tesis, dicho en forma simplificada, de que la suposición de una determinación estricta y completa de todo acontecer en la naturaleza externa tal y como ella es defendida por la ciencia de la naturaleza, por un lado, y la suposición de una libertad indeterminada de los hombres en su acción defendida al mismo tiempo por los filósofos son conciliables la una con la otra y son en ese sentido compatibles. No es claro en este debate, sin embargo, cuáles son las implicaciones ontológicas que se asocian con este dualismo fundamentado epistemológicamente y cómo se podrían conciliar las suposiciones ontológicas con las epistemológicas en forma más precisa. El problema filosófico que se designa de este modo no parece haber sido solucionado de forma convincente tampoco por Kant.

En el texto de la introducción a su escrito «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* » Kant, por su parte, no va tan lejos como el compatibilismo contemporáneo[21], sino que más bien busca una solución distinta del problema. En efecto, en forma distinta a lo que acontecía en la «*Crítica de la Razón Pura*», Kant no presenta una mediación teórico-cognitiva entre dos facultades del conocimiento, sino que se refiere a la particularidad de la praxis humana. Podemos denominar por tanto a la propuesta de solución de Kant también como una propuesta «práctica». Pero «práctica» no quiere decir aquí «pragmática», por ejemplo, en el sentido de un compromiso superficial que ignoraría en forma apresurada los problemas ya mencionados de la compatibilidad. Las reflexiones que presenta Kant a este respecto parten más bien de la comprensión de la razón según la cual la libertad de los seres humanos en la acción es evidente y por tanto «efectivamente real (*wirklich*),» independientemente de cómo pueda ser la fundamentación «metafísica», es decir teórica, de la realidad efectiva de esta libertad en detalle[22].

[21] Sobre el debate en torno a «compatibilismo» *versus* «incompatibilismo» en la discusión filosófica contemporánea, véase, entre otros: van Inwagen, 1983; Fráncfort del Meno, 1988; Kane, 1996 y 2002; Seebaß, 2006 y Keil, 2007.

[22] Cfr., IaG, AA 08: 17: «Lo que se puede hacer con una intención metafísica por un concepto de una libertad de la voluntad (*Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von einer Freiheit des Willens machen mag, ...*)».

Para las reflexiones adicionales de Kant a este respecto se muestra como algo decisivo el hecho de que él no se basa en un análisis de acciones individuales o de actos singulares de la voluntad de los individuos que se encontrarían en forma subyacente a la acción. Más bien él se refiere en sus reflexiones a «la humanidad» como un sujeto de acción pensado de modo colectivo y considera las acciones de un sujeto de esta clase. Bajo el término «la humanidad» Kant no entiende un género biológico en el sentido de un concepto de la investigación de la naturaleza, sino más bien un «sujeto» que se despliega ante todo en la historia y en la acción y que Kant califica como el portador de las acciones que él designa como «una historia (*eine Geschichte*)». En ello la razón práctica a su vez critica —recurriendo a la comprensión depositada en ella de la diferencia fundamental entre lo racional y lo irracional (*vernünftig/unvernünftig*)— todo aquello que es narrado por las «múltiples historias» y lo que ha acontecido en la realización histórica de estas acciones en el pasado y que continúa aconteciendo en el propio presente. Como ya lo hemos visto, para una comprensión de esta clase es constitutivo el modo de una razón que argumenta en forma práctica y que está dispuesta en forma autocrítica y es capaz de fundamentar las leyes normativas de la acción correcta. Y un conocimiento de esta clase sólo lo puede ofrecer la razón práctica de nosotros seres humanos, mientras que la pregunta en torno a una «historia unitaria de la única humanidad» o de un «fin final posible de la historia» no puede ser ni siquiera planteada desde la perspectiva de un entendimiento que busca leyes empíricas y que procede en forma puramente descriptiva. La perspectiva de filosofía de la historia introducida por Kant incluye por tanto una mirada crítico-autorreflexiva de la razón sobre la acción humana y es justamente esta comprensión la que Kant convierte en *su* tema.

Considerado desde esta perspectiva, Kant formula la suposición expresada con toda cautela de que en el «juego de la libertad de la voluntad humana»[23] quizá pueden ser observadas, por lo menos inicialmente, determinadas regularidades en la acción de los seres humanos. Sin embargo, ellas no pueden y no deben ser comprendidas como «leyes de la naturaleza en un sentido fisicalista». Lo que Kant desea afirmar es que en la acción de la humanidad están actuando de forma efectiva leyes cuasi-objetivas de la naturaleza externa o de la sociedad. En efecto, una tesis semejante no es susceptible de ser defendida ni de manera teórico-cognitiva ni podría dar cuenta del hecho de que la acción de la humanidad en su totalidad no puede ser comprendida sin la libertad y la comprensión de la razón que, de acuerdo con Kant, son constitutivas de toda acción humana. Siguiendo la huella de sus

[23] IaG, AA 08. Loc.cit.

reflexiones ulteriores Kant tematiza, en analogía con el procedimiento de una autocrítica de la razón en el sentido en que ésta fue expresada en las tres grandes críticas, los inauditos déficits de racionalidad, las eminentes autocontradicciones de la razón que se pueden establecer en el curso de la acción de los seres humanos en el presente históricamente. Estas contradicciones en la acción de la humanidad resultan de una sucesión de factores contradictorios y de circunstancias insuficientes de la acción. Es en este sentido que Kant remite al hecho de que, en la realización de la historia de la humanidad que ha transcurrido hasta ahora, cada hombre persigue siempre solamente sus metas particulares; al mismo tiempo, también los pueblos y los Estados actúan en forma estratégico-racional de modo que todos actúan de esta manera de forma limitada siguiendo en cada caso sus intereses particulares («frecuentemente uno en contra del otro»). Por ello, de acuerdo a Kant, ellos actúan racionalmente sólo en forma limitada sin corresponder efectivamente en el sentido pleno a la razón que todos ellos llevan dentro sí mismos como una disposición natural y actuando por tanto «no como ciudadanos cosmopolitas racionales de acuerdo a un plan convenido»[24]. Desde la particularidad, desde el enlace con intereses y desde una disposición estratégica de la acción que lleva a cada uno de los actores a actuar *contra* los otros, surge una acción *contradictoria* que *contradice* a las exigencias y comprensiones de la razón práctica dentro de todos nosotros. Como consecuencia de ello en la historia de la humanidad dominan también «insensatez», «vanidad» o «furia de destrucción», es decir acciones y actitudes negativas que caracterizan a la historia de la humanidad hasta ahora. Sin embargo, y tal es la observación original de Kant, es posible que surjan, justamente a partir de estos eventos negativos, también condiciones «nuevas» de la acción de los hombres a partir de las contradicciones anteriores y de las condiciones sociales particularistas y que, a partir de ellas, puedan surgir desarrollos que considerados normativamente sean mejores porque se adecuan a la razón y no pueden ser comprendidos o deducidos de forma causal. Esta es en todo caso la *esperanza* que impulsa a Kant en la elaboración de las «Nueve Proposiciones» que él coloca a continuación. Llamo a este trazo fundamental en el pensamiento de Kant como su contribución a una filosofía de la *esperanza desde la razón* (*Hoffnung aus Vernunft*)[25]. Sin embargo, el giro de la historia de la humanidad en dirección hacia lo mejor que puede resultar a partir del conflicto y de la oposición de intereses particulares

[24] *Ibid.*

[25] Cfr., a este respecto mi ensayo: Lutz-Bachmann, 2021a: 145 — 205 (con una respuesta de J. Habermas, en *Ibid.*, pp. 246 — 252).

entre hombres y pueblos individuales no es un acontecimiento causal que pueda ser comprendido en forma lineal o que pueda ser deducido a partir de condiciones antecedentes de lo que ha acontecido en la historia previamente. El giro de la historia de la humanidad en dirección de un aseguramiento exterior de la libertad e igualdad de todos los seres humanos, de la constitución de relaciones jurídicas exteriores y del reconocimiento social de la dignidad de todo ser humano no es un acontecimiento automático. Kant no defiende por tanto tampoco la tesis inspirada por Niklas Luhmann y sus seguidores en el ámbito de la teoría de los sistemas en el sentido de que *emergerían* por así decirlo detrás de las espaldas de los participantes resultados positivos que no han sido pretendidos por los propios participantes[26]. Kant tampoco habla de la necesidad de rupturas violentas ni de «saltos dialecticos» en la historia, como se puede leer posteriormente en Hegel o en el marxismo de corte hegeliano. En la interpretación que Kant ofrece de la historia es necesaria más bien una corrección del curso de la historia para que de ese modo pueda haber una superación de los conflictos violentos en la historia de la humanidad ante todo y en primer lugar gracias a una razón que opera y actúa de modo público y que Kant caracteriza como Ilustración filosófica (*philosophische Aufklärung*). Con ello Kant designa el proceso por el que las ideas de la razón a las que nosotros mismos podemos acceder en tanto que seres humanos en virtud de nuestra propia razón práctica puedan ser públicamente efectivas. Esto nos permite vivir con los otros seres humanos de tal manera que nos podamos reconocer prácticamente unos a otros como portadores de derechos y obligaciones libres e iguales, como sujetos de dignidad[27]. Lo que es central para Kant es que esta comprensión de la razón *corresponde* a una «intención de la naturaleza», a saber, como él mismo escribe, a un «plan de la naturaleza» que prevé un desarrollo de la «razón» de la humanidad. Sin embargo, este plan de la naturaleza está y permanece para Kant enlazado en su validez y efectividad a la razón práctica que, según Kant mismo, es universal justamente porque y en la medida en que ella actúa dentro de todos nosotros y puede alcanzar una eficacia exterior solamente a través de nuestras acciones como seres humanos. Ésta que es nuestra razón práctica no puede actuar ni ser pensada sin nuestra libertad como seres humanos, sin nuestra intención voluntaria en la acción, sin «autonomía»[28], y ello

[26] Cfr., en relación a esto mi artículo: Lutz-Bachmann, 2021b.

[27] Cfr., con respecto a esto mi entrada: «Würde«, en: Staatslexikon, Band VI, 8., völlig neu bearbeitete Auflage, Friburgo i.Br. 2021.

[28] Sobre la distinción entre libertad y autonomía en Kant, véase mi ensayo «Autonomie«, en: *Staatslexikon*, Band 1, 8., völlig neu bearbeitete Auflage, Friburgo 2017, pp. 514-519.

significa que no puede ser pensada sin nuestra comprensión racional de las leyes fundamentales de la moral y del derecho. Considerada filosóficamente, la razón práctica de la que Kant habla no es una «razón suprasubjetiva»; ella no es otra cosa más que la razón de los seres humanos que actúan dentro de la historia y que, así considerada, no se impone «ciegamente» o por «encima» de los participantes humanos en la historia del mundo en una forma comparable al efecto de una mano invisible» (Adam Smith) o de una «astucia de la razón» (Hegel) que conduce el curso y el acontecer de la acción, presuntamente de modo independiente de la comprensión consciente de los seres humanos y de su voluntad conduciéndolos hacia un buen fin[29].

2

Con la idea de una «teleología» de la naturaleza que abarca a todos los fenómenos de la misma Kant comienza también la formulación de sus nueve tesis. En efecto, así como corresponde al plan de la naturaleza el que «todas las disposiciones naturales de una criatura... se desarrollen una vez de modo completo y conforme a un fin»[30], de la misma manera, de acuerdo con Kant, la disposición natural del hombre mismo, esto es, su capacidad para el uso ilimitado de su razón —y no solamente de su entendimiento y con ello de las ciencias— se debe desarrollar en el sentido de una teleología de la naturaleza. Sin embargo, para Kant, este enunciado no vale en forma expresa para los hombres singulares, para el individuo, sino que la razón se debe desplegar «en el género»[31], es decir en la humanidad como un todo. A estas dos constataciones que se formulan en la «Primera» y en la «Segunda Proposición» se añade también en la argumentación posterior de Kant la «Tercera Proposición»: «la naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la disposición mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección más que de aquella que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón»[32].

Se ve claramente que Kant argumenta aquí ya con una idea fundamental de su filosofía moral tardía, a saber, con la idea de que la meta de la vida moral no es la «felicidad (*Glückseligkeit*)» o la «vida buena», sino, a lo más, el «ser digno de la felicidad (*Glückwürdi-*

[29] Cfr., en relación a esto: A. Smith, *Wealth of Nations*, Buch IV, Kap. 2, al igual que: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Fráncfort del Meno 1970, p. 49.

[30] I IaG, AA 08: 18.

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*, p. 19.

gkeit)» que es el resultado de la observancia de los mandatos de la ley moral[33]. El que el hombre pueda ser feliz sobre la tierra sólo en la medida en que él procure esta felicidad a través de una acción que él desarrolle a partir de sí mismo es algo que Kant se representa aquí como una intención de la naturaleza que se coloca al lado del plan de la naturaleza de que la «razón» se debe desplegar en forma ilimitada en la historia de la humanidad. Con su argumento, sin embargo, Kant se mueve en ciertas dificultades. Con ello me refiero a la tesis que produce una impresión extraña según la cual «la naturaleza» misma debe poseer una «voluntad». Con ello Kant afirma algo más que aquellas teorías antiguas, sean las propias de la filosofía aristotélica o bien de la filosofía estoica que habían atribuido a la naturaleza una teleología interna y, en forma correspondiente, habían descrito a la acción moral como un esfuerzo consciente, intencional orientado hacia el bien que, en el caso de Aristóteles, fue identificado con la vida feliz. En efecto, la tesis de Kant de una «intención de la naturaleza (*Naturabsicht*)» posee una cierta problemática: cuando él habla de esta manera no se encuentra completamente libre del reproche de una posible hipostatización de la naturaleza. Kant alude a una concepción que será defendida sólo posteriormente en la doctrina moral y en el escrito sobre la religión en el momento en que él en este texto, el de la «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* », escribe que la meta de la acción humana, a saber, la «perfección (*Vollkommenheit*)[34]» del hombre no se fundamenta en el hecho de que él llegue a ser «feliz (*glückselig*)[35]», sino en que él pueda alcanzar el estado de una perfección o felicidad semejante solamente si adquiere ese estado de perfección de manera que sea «libre del instinto» y ello quiere decir solamente por medio de su propia razón. Esta formulación recuerda a la exigencia planteada en la «*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*» de acuerdo a la cual el hombre sólo puede actuar correctamente de modo moral si su voluntad es «pura (*rein*)», esto es, sin la mezcla de sus propios intereses, necesidades o esfuerzos[36]. Sin embargo, en forma distinta a como lo hará en sus contribuciones posteriores a la filosofía moral, Kant no habla aquí en forma expresa de una perfección *moral* del hombre que él caracteriza en la «*Crítica de la Razón Práctica*» como su «dignidad de ser feliz (*Glückswürdigkeit*)[37]», sino que aquí habla en general de la

[33] Cfr., KpV AA 05: 110 y ss.
[34] IaG, AA 08, *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] Cfr., GMS AA 04: 392-397.
[37] Cfr., KpV AA 05: 124-132, especialmente p. 130.

felicidad, de la perfección del ser humano que él mismo, de acuerdo con Kant, no puede alcanzar de otro modo, sino solamente mediante la actividad de su propia razón: «ya que ella [la naturaleza] dio al ser humano la razón y la libertad de la voluntad fundada sobre ella, ello era ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre debía ser guiado ahora no mediante el instinto o abastecido e instruido mediante conocimientos innatos; más bien él debía extraerlo todo desde sí mismo»[38], según lo señala Kant. La tarea que con ello se delinea de una «*autocreación* (*Selbsterzeugung*)» de la humanidad autónoma como una ciudadanía moral-jurídica y dirigida por la razón es algo que, de acuerdo con Kant, podrían alcanzar los seres humanos solamente de manera común, lo cual quiere decir en el largo curso de su historia y sólo de modo gradual y progresivo. Consideradas las cosas de esta manera, la historia de la humanidad, según Kant, puede conducir a un progreso acorde con la comprensión de la razón práctica que actúa en el interior del hombre mismo y es por así decirlo portada por ellos. También esto lo podemos comprender, como Kant mismo lo había formulado también en su breve escrito presentado en 1784 con el título «*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*», como una «salida» del hombre de una forma de «tutelaje», aunque no incondicionalmente con respecto a todos los niveles del desarrollo de la humanidad como la salida de un tutelaje «*autoimpuesto*».

Con respecto al conocimiento de la razón y al postulado simultáneo de una historia del progreso, Kant ve también en ello —en forma distinta a algunos de sus contemporáneos más entusiastas del progreso como Condorcet, pero también a diferencia de otros posteriores como Hegel y Marx— un *problema* moral, es decir un problema de la razón. Este problema consiste, de acuerdo con él, en que, en una comprensión del sentido de la historia como progreso, se acepta a la vez el supuesto de que «las generaciones más antiguas» despliegan sus esforzadas ocupaciones solamente para las generaciones posteriores, para preparar a éstas un escalón desde el cual sea posible elevar aún más la construcción que la naturaleza tiene como intención, de modo que sólo las generaciones posteriores deberán tener la felicidad de poder habitar en ese edificio[39]. Kant ve en ello la idea de una instrumentalización de todas las generaciones precedentes y hace tiempo ya fallecidas mientras que la felicidad debe ser reservada solamente para los hombres posteriores, es decir, para las generaciones futuras. Kant por su parte llama a esta idea «extraña (*befremdend*)» y «enigmática

[38] IaG, AA 08, loc.cit.
[39] *Ibid.*, p. 20.

(*rätselhaft*)»[40]. Sin embargo, en el marco de la propuesta elegida por el propio Kant, es decir, en el marco del supuesto de una historia efectiva del progreso de la humanidad, de un aumento gradual de las relaciones de libertad al igual que de las relaciones conforme a Derecho entre los hombres, esta idea «extraña» debe ser considerada al mismo tiempo como «necesaria» porque es una implicación lógica del paradigma del progreso de la historia y expresa a éste de manera cabal. Como sujeto de la acción de la historia debe ser considerada, como ya se ha señalado, solamente la humanidad que se constituye como una comunidad cosmopolita en la que el sujeto colectivo «humanidad» no se considera como una magnitud abstracta, sino que actúa como un sujeto que para Kant vale como «inmortal»[41], mientras que el destino de cada hombre individual en su significación existencial y moral parece colocarse por detrás en lo que se refiere a su relevancia dentro de este texto del que ahora nos ocupamos. Kant mismo ve la problemática que él ha introducido con su tesis, aunque no puede resolver aquí el problema planteado. Sin embargo, podemos decir que esta tesis le conduce en dirección de una tensión sistemática con la idea fundamental planteada en la «*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*» en la que Kant, como se sabe, habla del «valor (*Wert*)» y de la «dignidad (*Würde*)» insuprimibles precisamente de cada hombre individual como un fin «en sí mismo»[42]. Con ello podemos localizar en Kant una cierta tensión existente entre la idea de todo ser humano como un fin en sí mismo, por un lado, y la idea de un fin final de la humanidad, por el otro. No obstante, es preciso decir que esta tensión se relativiza un poco si dirigimos nuestra mirada a los medios de los que «se sirve la naturaleza» para conducir a los seres humanos al despliegue de sus disposiciones y para alcanzar un estado cosmopolita (*weltbürgerlicher Zustand*). Kant designa como el medio central para este desarrollo al así llamado «antagonismo» que se muestra en la «insociable sociabilidad (*ungesellige Geselligkeit*)» de los seres humanos, «esto es en la propensión de los [seres humanos] a entrar en sociedad que, sin embargo, está enlazada con una resistencia continua que amenaza constantemente con separar a esta sociedad»[43].

Lo que Kant describe aquí contradice claramente la teoría expresada tanto por Aristóteles como por la gran mayoría de las teorías comunitaristas de la filosofía política en torno a la sociedad civil como espacio cuasinatural de una «comunidad originaria» de seres

40 *Ibid.*
41 *Ibid.*
42 Cfr., GMS AA 04: 429; Cfr., también mi artículo: «Werte und Normen«, en: R. Forst/K. Günther (Hg.), *Normative Ordnungen*, Berlín 2021, pp. 249-277.
43 IaG, AA 08, loc.cit.

humanos que sirve al mismo tiempo a la perfección virtuosa y moral-social de cada uno de los individuos que la integran. La idea de Kant se contrapone también a otras descripciones de las sociedades contemporáneas, especialmente cuando ellas, aun hoy en día, se refieren a un ideal premoderno determinado por la idea de una armonía preestablecida entre los miembros de una sociedad. El antagonismo del que Kant habla aquí concierne a la sociedad moderna y no admite ningún espacio para las ideas estamentales de integración y de equilibrio de intereses. En las sociedades antagonistas se experimenta de forma especialmente intensa la tensión que está enlazada con la individualización de los seres humanos como consecuencia justamente de su socialización. Desde luego que Kant no deja de ver que el antagonismo en el mundo moderno tiene consecuencias negativas. Sin embargo, corresponde a su claridad analítica el que él no se suma en esta parte de su escrito en forma ingenua a una suerte de elogio fácil del individualismo tal y como éste se puede encontrar en algunas de las teorías liberales de la sociedad ni tampoco al elogio de la comunidad planteado por el comunitarismo. En lugar de ello, Kant remite en forma insistente a las contradicciones internas que están enlazadas con el antagonismo social y no se detiene en su análisis del antagonismo íntimamente enlazado con la sociedad moderna. Él ve dentro del interior de ese antagonismo un potencial para lo nuevo, es decir, analiza cómo los seres humanos, a través de una comprensión racional, pueden llegar a la constitución de relaciones jurídicas exteriores que, finalmente, pueden ser desarrolladas ulteriormente en dirección de una comunidad jurídica de la humanidad de carácter cosmopolita. El hecho de que exista un antagonismo insuperable entre la aspiración de los seres humanos hacia la socialización y, al mismo tiempo, «una lucha de todos contra todos», la comprensión de este hecho, debe y puede, de acuerdo con Kant, conducir a que ello «se convierta, a través de una *Aufklärung* continua, en el comienzo de la fundación de un modo de pensar que pueda transformar con el tiempo la ruda disposición natural en dirección a la distinción moral en determinados principios prácticos y, de ese modo, una concordancia establecida *patológicamente* se puede transformar finalmente en un «todo *moral (moralisches Ganzes)»* »[44]. Sin embargo, esta posibilidad no describe un desarrollo forzoso de la historia de la humanidad. En efecto, ella se funda en último término en la autoproducción reflexiva de un sujeto que actúa racionalmente en la historia y el curso de este proceso depende de la capacidad de comprensión de nosotros como seres humanos, de que podamos superar los males y las enfermedades

44 *Ibid.*, p. 21.

de nuestro propio pasado y dejemos detrás la forma de política que hasta hoy ha seguido solamente a la lógica del poder. Justamente es a partir de esta capacidad para una comprensión semejante desde donde Kant concluye al final de su «Cuarta Proposición» incluso «el orden de un creador sabio y no solamente la mano de un espíritu maligno»[45]. Este creador de la naturaleza entera (incluyendo en ella a la naturaleza de los seres humanos) es el que ha procurado de cierta manera, de acuerdo con Kant, que la libertad, la racionalidad y la moralidad de la humanidad sean efectivamente realizadas en su larga historia en la medida en que los seres humanos asumamos nuestras disposiciones naturales como una posibilidad real para configurar en forma activa nuestra convivencia con los otros seres humanos.

3

Sobre el trasfondo de estas reflexiones Kant identifica en la «Quinta, Sexta y Séptima Proposiciones» los que, desde su perspectiva, son los desafíos centrales a los que tiene que enfrentarse la humanidad como un todo, pero a los que también puede hacer frente para poder realizar efectivamente y en forma completa las disposiciones naturales del ser humano. Ellos son, en primer lugar, «el establecimiento de una sociedad civil que administre el Derecho de forma universal»[46] (Quinta Proposición); en segundo lugar, la edificación de una dominación política justa[47] (Sexta Proposición) al igual que, en tercer lugar, la constitución de una «federación de Estados (*Völkerbund*)» mediante la cual puedan ser moderados los conflictos entre los Estados y sean impedidos los conflictos internacionales[48] (Séptima Proposición). Con estas tesis Kant presenta el núcleo de los enunciados fundamentales de su filosofía política que fundamentará y tratará en forma más detallada en sus escritos posteriores. La transformación de la sociedad en la que (como lo vimos en la «Cuarta Proposición») domina un «antagonismo» general no debe disolver los antagonismos sociales mediante la edificación de un orden jurídico público, ni «superar (*aufheben*)» los conflictos entre los seres humanos ni tampoco suprimirlos de una vez y para siempre. El orden público del Derecho propuesto por Kant tampoco debe ser dirigido mediante una armonía impuesta jurídicamente desde arriba y en ese sentido conforme a la violencia tal y como esto acontece hasta el día de hoy en los regímenes totalitarios. Más bien se trata de desactivar los conflictos que

45 *Ibíd.*, p. 22.
46 *Ibíd.*
47 Cfr., *ibíd.*, p. 23.
48 Cfr., *ibíd.*, pp. 24-26

permanecen en el interior de la vida de la sociedad en la medida para encauzarlos a través de vías racionales, esto es en la medida en que ellos sean «juridificados» y encauzados por medio de procedimientos ordenados sin el empleo de la violencia, sea ésta de carácter privado o sea a través de la autoridad estatal. Solamente el Derecho legítimo es el que permite, de acuerdo a Kant, justamente por su validez pública y su imposición universal, que se mantengan y preserven la libertad y la igualdad de todos los miembros de una sociedad. Pero con ello lo que se pone en vigor y validez no es la libertad desregulada del mercado o de los más fuertes políticamente, tampoco la de una mayoría que viola los derechos fundamentales; lo que se pone en vigor y adquiere validez es la igual libertad de todos los seres humanos «bajo leyes externas»[49]. Y justamente por esta libertad reflexiva y por la igualdad imparcial de todos los sujetos del Derecho es que las leyes tienen que ser impuestas también de modo institucional, como Kant mismo lo escribe «dentro del mayor grado posible con violencia irresistible (*im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt*)»[50].

Sin embargo, ello exige, a lado de la edificación de un orden del *Derecho Público* también la intervención de la *política*. Justamente por ello Kant plantea aquí la pregunta en torno a cómo podría ser asegurada la exigencia de una forma justa de la acción política del gobierno. En efecto, la constitución de un Derecho Público justo, es decir, de un «*rule of law*» que no esté limitado por ningún interés particular lleva justamente a que, al lado del Poder Judicial, sea exigida una forma particular del ejercicio del Poder Ejecutivo. Kant, en efecto, parte del hecho de que realmente todo aquel que detenta el Poder Ejecutivo del gobierno está en tentación de ejercer su poder también de modo injusto. Kant caracteriza esto como un problema humano universal, incluso como «la tarea más difícil entre todas» cuya «solución perfecta [es] imposible», pues de «una madera tan retorcida como aquella de la cual está hecho el ser humano», escribe Kant en una alusión clara a un motivo proveniente de la Teología del San Agustín tardío y también de Lutero, «no puede ser hecho nada recto. Solamente una aproximación a esta idea nos ha sido impuesta por la naturaleza»[51]. No tenemos que remitirnos en este punto a enunciados provenientes de la tradición de una antropología teológica determinada para comprender el problema que Kant aborda aquí. Tenemos que dirigir una mirada clara a la acción de los representantes del gobierno a lo largo y ancho

49 *Ibid.*, p. 22.

50 *Ibid.*, p. 22.

51 *Ibid.*, p. 23. Este motivo será profundizado en el escrito de Kant de 1793 sobre la religión.

del mundo para comprender inmediatamente cuál es el problema al que Kant dirige aquí su atención. En su filosofía del Derecho tardía Kant caracteriza el problema aquí descrito como una «tarea infinita (*unendliche Aufgabe*)» por lo que el orden jurídico exigido por la razón no requiere solamente de una división jurídica de los poderes, sino también de su control constante mediante el principio de publicidad.

Es justamente al objetivo de un control de los detentadores del poder político al que también sirve la «Séptima Proposición» con la que Kant quiere expresar en forma clara la dimensión universal, justamente porque es global, de su discurso de la «ciudadanía cosmopolita (*Weltbürgerlichkeit*)». Es en este punto donde Kant vuelve a plantear el problema que ya se había anunciado en el título de su escrito para expresar en forma clara en qué consiste la «perspectiva cosmopolita» de su contribución a la filosofía de la historia. Kant percibe en forma clara ya en el año de 1784 que la edificación de un orden jurídico justo en la sociedad civil y de un orden republicano en el interior de los Estados modernos constituyen, ambas, reformas que sólo pueden tener una existencia duradera si, al mismo tiempo, se edifica un orden de paz y de Derecho a escala mundial que incluya a toda comunidad política y ciudadana. En efecto, es así que escribe Kant en la «Séptima Proposición», el problema de una constitución civil perfecta depende del problema de una relación externa entre los Estados conforme a ley y no pude ser resuelto sin el último»[52].

Es ante todo a la guerra a la que Kant quiere desterrar del espacio del Derecho y de la política. Con su «perspectiva cosmopolita» Kant prepara una innovación significativa para el siglo XVIII que no ha perdido hasta el día de hoy su actualidad, a saber: el enlace del Derecho Internacional con «un federalismo de Estados libres»[53] a través del cual el mandato de la paz adquiera una fuerza jurídicamente vinculante en el espacio de la política internacional. Esta argumentación de Kant fue innovadora y continúa siéndolo hasta el día de hoy. En efecto, la «guerra» se consideraba válida en el Derecho internacional del siglo XVIII y se sigue considerando válida hasta el día de hoy por muchos en términos de política jurídica como un instrumento legítimo y legal provisto de reglas jurídicas que se encuentra a la mano de los Estados —un medio que fue diseñado expresamente para la solución de los conflictos «entre los Estados» y que es utilizado hasta hoy, aunque la forma de la conducción de la guerra haya sido limitada al mismo tiempo a través del Derecho internacional humanitario. Sin embargo, en la argumentación de Kant no se trata tanto de una

[52] *Ibíd.*, p. 24.
[53] ZeF AA 08: 354.

«contención de la guerra», sino de su supresión por principio. La abolición de la guerra era para Kant la meta que se considera como una exigencia de la razón. Y Kant espera que también las experiencias indignantes de crueldad y maldad que han estado vinculadas con la guerra desde siempre conduzcan a los seres humanos a la comprensión de que tiene que ser creado un «estado cosmopolita de la seguridad pública del Estado (*weltbürgerlicher Zustand der öffentlichen Staatssicherheit*)»[54] y que éste puede ser creado mediante la voluntad común de todos lo que hará imposible de una vez por todas el recurso a la guerra como un medio de la política. Kant piensa aquí, como lo hará también en el año de 1795 en su escrito «*Hacia la paz perpetua*»[55], en una «gran federación de Estados (*großen Völkerbund*)», es decir, en una federación de Estados republicanos que aparezca al lado de las sociedades constituidas en el marco del Derecho Público, por un lado, y de las repúblicas, por el otro. Él habla incluso de un nuevo «estado (*Zustand*)» (en latín: «*status*») que está «constituido jurídicamente (*rechtlich verfasst*)», pero que, a su vez, no debe ser un «Estado (*Staat*)» ni tampoco un «Estado mundial (*Weltstaat)*» ni una «cosmópolis (*Kosmopolis*)» en el sentido estricto de esta palabra[56]. Como un «estado» jurídico público (*öffentlich-rechtlicher «Zustand»*) entre los Estados él no tiene que estar fundado jurídicamente por estos mismos Estados mediante un contrato vinculante en el marco del Derecho Internacional. Él tiene que estar organizado al mismo tiempo de forma eficiente para, a su vez, poder asegurar activamente la paz entre los Estados. Este «estado (*Zustand*)» debe ser por tanto un cuerpo político jurídicamente constituido dotado de una fuerza y poder institucionales «similar a una comunidad política ciudadana, al decir de Kant. La «comunidad política (*gemeines Wesen*)» que Kant exige aquí con una perspectiva amplia podríamos interpretarla quizá con la expresión latina de una «*res publica*» (cfr., a este respecto a Cicerón[57]) y, de este modo, comprenderla como un «orden republicano», pero que no debe ser un Estado (*Staat*) en el sentido moderno del concepto. La «comunidad política cosmopolita» debe incluso, es así que lo escribe Kant, «poder mantenerse como un autómata», debe ser por ello autárquica y autosuficiente, una suerte de «sistema autopoiético» que se pueda reproducir, mantenerse en vida y asumir

[54] IaG, AA 08, *ibid.*

[55] Cfr., ZeF AA 08: 354-357; véase también: Lutz-Bachmann/ Bohman, 1996; al igual que: Lutz-Bachmann, 2002.

[56] Cfr., en relación a esto: Lutz-Bachmann/ Niederberger/ Schink, 2010 y Lutz-Bachmann/ Niederberger, 2009.

[57] Cfr., Cicerón, De re publica, Liber primus, en: Cicero, Staatstheoretische Schriften, ed. K.Ziegler, Berlín 1988, pp. 36-87.

activamente su tarea de asegurar la paz. La «federación de Estados (*Völkerbund*)» bosquejada por Kant con estas palabras por vez primera no debe, una vez que se ha alcanzado, ser dependiente de la voluntad de los Estados individuales y de sus gobiernos ni tampoco de los intereses volátiles de algunas potencias militares. Ella debe, de acuerdo con Kant, poseer una estabilidad y un poder de acción claramente superior al que hoy prevé la «Carta» de las «Naciones Unidas»[58], por no hablar de la anterior «Sociedad de Naciones» con sede en Ginebra que fue fundada después de la Primera Guerra Mundial y que, como lo sabemos, era una figura demasiado débil para poder impedir la Primera y Segunda Guerra Mundiales. Kant no asigna una soberanía autónoma a esa Federación de Estados global ni en este texto ni en sus escritos posteriores sobre el orden internacional de la paz. Es por ello que no podemos hablar aquí de un «orden verdaderamente cosmopolita» con relación a la propuesta de Kant, sino más bien de un cuerpo político jurídicamente constituido provisto de una fuerza y poder institucionales en el plano del Derecho Internacional con tareas limitadas, pero irrenunciables que, por supuesto, tiene que estar provisto con medios jurídico-institucionales de sanción y dotado con derechos de intervención civil y penal para poder asegurar la paz de modo efectivo y autodeterminado. En muchos sentidos no puede decirse nada sobre esto en lo que respecta a la actual Organización de las Naciones Unidas.

En su amplia mirada, la visión de Kant de un estado cosmopolita futuro (*zukünftiger weltbürgerlicher Zustand*) va más allá de la constitución y situación actual de la política mundial. Lo que parece importante en este contexto es el señalamiento siguiente: el nuevo «estado cosmopolita (*weltbürgerlicher Zustand*)»[59] exigido por Kant en esta parte de su texto debe ir más allá de los límites sistémicos del Derecho en su totalidad y de su función exterior de regulación, pues, en efecto, él exige de todos los participantes, como Kant mismo escribe, no solamente una obediencia exterior al Derecho en la acción conforme al Derecho, sino también una disposición interna, una «convicción moralmente buena (*moralisch-gute Gesinnung*)» sin la cual el Derecho Internacional no sería «más que una pura apariencia y una miseria resplandeciente» [60]. De esta manera, Kant, continúa: «en este estado permanecerá el género humano hasta que él, en la forma en que lo he dicho, pueda salir de este estado caótico de sus relaciones entre los Estados (*aus dem chaotischen Zustandes seiner Staatsverhältnisse*

[58] Cfr., mi ensayo: Lutz-Bachmann, 2009.

[59] IaG, AA 08: 26.

[60] *Ibid.*

herausgearbeitet haben wird)»[61]. Kant denomina en su escrito sobre la religión[62] del año de 1793 al orden global en el que él piensa en este pasaje como una «comunidad ética (*ethisches Gemeinwesen*)» que está constituida como una comunidad pública de ciudadanos cosmopolitas morales, por así decirlo «al lado» de la constitución puramente jurídica exigida por él o del orden externo del mundo de los Estados que debe aparecer al lado de éstos. Kant sabe que un orden cosmopolita que se encuentre asegurado solamente mediante las instituciones del Derecho no está en situación de garantizar por sí mismo la paz entre los Estados. Todo orden del Derecho exige acción política, exige la intervención de los seres humanos que correspondan en y con su acción al ideal del Derecho justo y, de este modo, trabajen en la solución de conflictos, en la creación de relaciones justas y en la realización efectiva de metas políticas que conciernen a los aspectos sociales y económicos de la vida. En relación con la situación actual del mundo podemos añadir a este respecto la idea adicional y de mayor alcance de que la idea kantiana de la edificación de un orden cosmopolita del Derecho entre los Estados no es aún suficiente por sí misma cuando se trata, como hoy en día, de corregir problemas globales adicionales como el desafío de la humanidad a través de la crisis climática, a través de la migración que tiene lugar a lo largo y ancho del mundo o mediante la impresionante desigualdad económica entre los hombres y en cuya consecuencia los problemas de la pobreza y del hambre de los hombres en muchas regiones del mundo son cada vez más acuciantes[63]. Para eso se requiere de decisiones claras de carácter *político* que sean tomadas por los hombres que actúan *conforme al Derecho* y que, al mismo tiempo, posean una actitud *moral*. El mero orden del Derecho por sí mismo no bastará nunca si los sujetos de ese mismo Derecho no están motivados para actuar también en términos ético-morales. Ésta es en todo caso la posición de Kant en la explicación de la «Séptima Proposición» de su escrito.

61 *Ibíd.*

62 Cfr., IRGV AA 06: 93-102 (Drittes Stück). Cfr., a este respecto la discusión con Jürgen Habermas en mi ensayo: «Hoffnung aus Vernunft. Kants Hoffnung auf ein ‚ethisches Gemeinwesen'«, en: F. Gruber/M. Knapp (Hg.), Wissen und Glauben, Friburgo 2021, pp. 145-205.

63 Cfr., sobre esto mi artículo: «Migration, globales Recht und Bürgerschaft im ‚Volk Gottes'. Zur Aktualität ausgewählter Aspekte der politischen Philosophie Kants«, en: G. Schreiber (Hg.), Im Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität, Berlín 2019, pp. 763-794.

4

Con la «Octava y Novena Proposiciones» Kant alcanza finalmente la meta de su argumentación. Así, en la «Octava Proposición», Kant establece que «la historia del género humano en general» puede ser vista de modo que se realiza en ella «un plan oculto de la naturaleza»[64]. Con esta formulación Kant aclara el sentido preciso de sus enunciados anteriores. Ellos habían provocado inicialmente la impresión de que Kant colocaba a la base de su filosofía de la historia una fuerte teleología de la naturaleza o de que adscribía a la naturaleza intenciones o planes de acción propios. Sin embargo, como ya lo hemos visto, «la naturaleza» misma no es la fuerza propulsora detrás de la historia de la humanidad y el efecto causal de las «leyes de la naturaleza» no conduce a las metas formuladas por Kant en el nombre de la razón práctica, aun cuando el discurso que Kant emplea cuando habla de una «intención» de la naturaleza pueda ser efectivamente encontrado en el texto. No obstante, este modo de hablar de Kant no puede ser tomado literalmente y ser comprendido en ese sentido de forma incorrecta: según Kant, es solamente *el observador filosófico* el que extrae de la «naturaleza» una «disposición» dentro del ser humano y sólo la mirada filosófica que se dirige al rico material de la historia es la que puede reconocer en ella un potencial de la razón realmente existente que puede servir para una escritura filosófica de la historia como un «hilo conductor a priori». El potencial que pude ser identificado por el observador filosófico reside en la propia disposición natural de la razón dentro de todos los seres humanos. Y este potencial de la razón se despliega a través de las inevitables constelaciones de un «antagonismo social duradero» y puede llevar a la aplicación práctica, esto es, en este caso, a la constitución de un estado público de Derecho (*öffentlicher Rechtszustand*) en el interior de la sociedad, a la moralidad de las personas que actúan y a la creación de una federación de Estados global. En efecto, solamente sobre la base del fundamento de nuestra disposición de la razón es que podemos aprender de las contradicciones y los conflictos que han tenido lugar a lo largo de la historia humana y que, al lado de una revolución en nuestra «clase de convicción (*Gesinnungsart*)», necesitamos también de una edificación estable de órdenes políticos y sociales externos si es que queremos vivir conforme a la comprensión de nuestra razón. Es aquí que Kant coloca, como ya lo habíamos visto, la construcción de «una sociedad que administre el Derecho en forma universal (*einer allgemein das Recht verwaltenden Gesellschaft*)» (Quinta Proposición), la solución del problema de un gobierno justo (Sexta Proposición) al igual que la

[64] IaG, AA 08: 27.

creación de la paz entre los diferentes Estados (Séptima Proposición). Todos estos pasos y medidas son componentes necesarios del Derecho público global extendido a lo largo del mundo y exigido por el propio Kant al igual que de las instituciones que impongan ese Derecho.

Para que un observador pueda considerar con precisión la «historia del género humano» y sea capaz de reconstruirla filosóficamente, es necesario, de acuerdo con Kant, que «la experiencia descubra algo de una marcha semejante de la intención de la naturaleza. Yo digo: algo que sea poco»[65]. El observador filosófico de la historia de la humanidad puede remitir, según Kant, a circunstancias reales y a desarrollos también reales en la historia y en el presente que, a su vez, prometan un crecimiento efectivo de la libertad exterior y de su aseguramiento futuro. Son ante todo el desarrollo de la *Aufklärung* al igual que una cautelosa tendencia hacia la juridificación de la política y la liberalización de la sociedad en el siglo XVIII a las que Kant alude aquí: «por eso se suprime cada vez más la limitación personal, escribe Kant con respecto a sus contemporáneos, en su hacer y omitir, se cede ante la libertad universal de la religión y, de este modo, surge gradualmente, entremezclada con delirios y antojos, la *Aufklärung* como un gran bien»[66]. En pasajes como éste se hace claro en el texto de Kant que él coloca su esperanza ante todo en el proceso de la *Aufklärung* del cual él dice que alcanzará finalmente a acceder al «trono» de las monarquías imperantes. Éstas habrían por lo menos notado que no vale más la pena —esto juzgado ya desde el interés propio de los Estados— iniciar guerras contra otros Estados, pues, mediante la guerra, es así que dice la observación de Kant, todas las potencias en la Europa del siglo XVIII han sido perjudicadas, incluso aquéllas que no se implicaron en forma inmediata en la guerra. Y, de este modo, Kant espera, tal y como él lo plantea en la «Octava Proposición» la edificación de un «futuro gran cuerpo del Estado» como no lo ha habido antes en la historia de la humanidad en el que participen todos los Estados que están concernidos potencialmente por conflictos y guerras, para que, de este modo, conviertan de una vez por todas a la guerra en el futuro en algo imposible que pueda ser considerado como «una continuación de la política con otros medios» (Clausewitz). Esta expectativa planteada por Kant es la que sirve de fundamento para la «esperanza de que, después de algunas revoluciones de la reconfiguración» (Kant escribe esto cinco años antes del inicio de la Revolución francesa) «finalmente aquello que la naturaleza [desde la mirada del observador filosófico, Lutz Bachmann] tiene como su

65 *Ibid.*
66 *Ibid.*

intención suprema, un Estado cosmopolita universal (*allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*), en cuyo seno sean desarrolladas y puedan realizarse alguna vez todas las disposiciones originarias del género humano»[67]. Es así que Kant puede escribir entonces en su última tesis, la que viene expresada en la Novena Proposición de su breve escrito, que el observador filosófico de la historia de la humanidad puede valorar sus observaciones como una confirmación de su esperanza futura: «un ensayo filosófico para *elaborar* la *historia universal del mundo* (*allgemeine Weltgeschichte*) según un plan de la naturaleza que apunta a que la unificación civil perfecta en el género humano tiene que ser vista como posible...» (cursivas introducidas por el autor: Lutz Bachmann)»[68].

La consideración filosófica de la naturaleza al igual que de la historia de la humanidad es posible, de acuerdo a Kant, no solamente a partir de determinados hechos, sino que ella está íntimamente enlazada con el interés de la razón de la filosofía misma en un despliegue universal de la razón y sirve a su vez a la idea de un «fin final (*Endzweck*)» de la historia que proyecta la razón práctica. Es por ello que Kant considera esta idea como «susceptible de ser promovida (*beförderlich*)»[69]. La «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* » se muestra así, para utilizar las propias palabras de Kant, como una clase de «idea regulativa» que no solamente contribuye a estructurar cognitivamente el material narrativo de la historia del mundo, sino que también orienta la acciòn de la humanidad hacia una meta. Es por ello que se pude decir que con esta idea de la razón no se plantea naturalmente una «ley» en el sentido de un juicio del entendimiento, sino que se funda una perspectiva con cuya ayuda puede ser descrito sistemáticamente, como con un «hilo conductor a priori»[70], el material de la historia humana como un camino hacia el despliegue y aseguramiento jurídico-político de la libertad y la dignidad de cada hombre individual. Ya esta nueva visión de la historia, anota Kant, «inaugura una mirada consoladora hacia el futuro»[71].

No obstante, es preciso señalar que esta consideración filosófica de la historia en Kant no es una suerte de posición «contrafáctica» de la razón adquirida a partir de una «reflexión pura de la razón» y que se impone con una pretensión universal de validez normativa en contra de la historia fáctica y de su curso efectivo. Kant defiende

[67] *Ibid.*, p. 28.
[68] *Ibid.*, p. 29.
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*, p. 30.
[71] *Ibid.*

con su «Idea» no un postulado «puro» de la razón ni levanta el vuelo planteando una exigencia que, a la vista del curso desencantado de la historia del mundo desde Kant, desembocaría fácilmente en el reproche de un «deber vacío». La «idea de la razón» que subyace a su argumentación se orienta absolutamente por los acontecimientos reales de la historia del mundo y no está indeterminada históricamente. Con ello Kant contradice al mismo tiempo contribuciones posteriores a una «Filosofía de la historia» que aparecen especialmente a lo largo del siglo XX y que ven «en la historia» un único despliegue del poder y de la opresión tal y como ello acontece incluso hasta la visión posmoderna de la política como una sucesión permanente de distintas formas de la dominación y del poder político. El que en el caso de Kant no pueda ser encontrada una visión de la historia de la humanidad como ésta no significa, sin embargo, que Kant ignore las crueldades que han acompañado a la historia humana hasta el presente. Como lo hemos visto, Kant destaca en forma expresa en su breve texto no solamente el continuo y permanente «antagonismo» que determina la vida social de los seres humanos en la Modernidad, sino que remite también a la circunstancia de que en la historia humana domina por todas partes el esfuerzo humano por la «ambición, dominación o codicia»[72] al igual que «vanidad, maldad, y ansia de destrucción»[73]. Sin embargo, Kant no renuncia a la esperanza de una reforma jurídica de nuestras instituciones políticas y de una revolución de nuestro modo moral de pensar. En efecto, de acuerdo con él, la razón práctica actúa en el interior de todos nosotros y posee su voz que, si se sigue al observador filosófico, puede ser llevada a su validez en forma efectiva. Con su escrito *«Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita »* Kant busca argumentativamente una suerte de «punto medio» entre una teoría de la razón que estaría focalizada en el «deber» o en una «idea contrafáctica», por un lado, y una teoría de la razón, por el otro, que busca reconocer en la historia precedente de la humanidad niveles de la «realización efectiva» de una razón supraindividual que se afirma como «progreso». Con ello Kant evita las aporías de la filosofía de la historia de Hegel quien vio en la historia del mundo, como se sabe, el «progreso efectivamente real en la conciencia de la libertad», un «progreso» que nosotros, como la filosofía de Hegel lo exige, «tenemos que reconocer en su necesidad»[74]. Pero Kant evita también las dificultades de una negación radical de la metafísica de

[72] *Ibid.*, p. 21.

[73] *Ibid.*, p. 18.

[74] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, en: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, Fráncfort del Meno 1070, p. 32.

la historia de Hegel por parte de Walter Benjamin cuyo «ángel de la historia» ve en la historia de la humanidad una «única catástrofe» que «acumula incesantemente ruinas sobre ruinas»[75]. Por supuesto que en estas formulaciones de Walter Benjamin tenemos que pensar que, en sus «Tesis sobre filosofía de la historia», él se enfrenta ante todo con el marxismo de su tiempo que seguía la idea hegeliana del progreso, aunque también con el historicismo de la ciencia de la historia universal que no había comprendido que «la historia…es objeto de una construcción cuyo lugar no constituye el tiempo homogéneo y vacío, sino que está llena del 'tiempo ahora' (*Jetztzeit*)» [76]. Sin embargo, la idea de la razón práctica «de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita» de Kant puede ser enlazada filosóficamente *mutatis mutandis* con estas tesis de Walter Benjamin.

No obstante, tenemos que señalar también críticamente al mismo tiempo que las propuestas de Kant parten de una exposición filosófica de la historia desde una perspectiva *eurocéntrica*. En efecto, el «hilo conductor» que debe emplear la filosofía para la ejecución de la exposición planeada de las «acciones humanas como un sistema, por lo menos en sus trazos generales»[77] se orienta para Kant completamente y de modo evidente por la idea de que, con el historiador griego Tucídides, comienza la que es actualmente la primera exposición comprensible para nosotros de acontecimientos históricos susceptibles de ser examinados, mientras que la historia de todos los otros pueblos antes de Tucídides y también fuera de la antigua Grecia serían para nosotros una »*terra incognita*» de la que tenemos solamente «noticias aisladas» y con respecto de la cual carecemos de suficientes documentos escritos. Por tanto, la exposición filosófica de la historia que ha sido mantenida puede entonces orientarse por hechos asegurados que provienen del material de los relatos y narraciones históricas e ignorar tanto a otros pueblos como a acontecimientos anteriores. Corresponde entonces a esta reflexión el que la exposición de la historia humana orientada por la filosofía parte «de la historia griega como aquélla a través de la cual se nos ha preservado o por lo menos certificado toda otra historia más antigua o simultánea»[78]. Sobre la historia del «cuerpo del Estado del pueblo romano, el cual fagocitó al Estado griego, y el influjo de éste sobre los bárbaros, que a su vez destruyeron al Estado

[75] Cfr., Benjamin, 1940: 9. These, pp. 84 y ss.
[76] *Ibíd.*, S. 90.
[77] IaG, AA 08: 29.
[78] *Ibíd.*

romano» se debe seguir entonces la historia humana para Kant, «y así hasta nuestro tiempo»[79].

Con ello Kant sigue una representación de la historia que se concentra en la historia europea y considera la historia del mundo solamente desde la perspectiva eurocéntrica. Que pueda explicarse esta perspectiva limitada en Kant no solamente a partir de la evidente falta de fuentes históricas escritas adicionales es algo que se aclara en las observaciones que siguen a continuación. Como podemos leerlo, la filosofía descubre a partir de esta reconstrucción filosófica de las etapas más importantes de la historia humana, es así que lo espera Kant, «un curso regular del mejoramiento de la constitución del Estado en nuestra parte del mundo (que probablemente en algún momento ofrecerá a todas las otras sus leyes)»[80]. Estas observaciones para la realización de su plan de una exposición filosófica de la historia dejan claro que Kant incorpora no solamente una visión *eurocéntrica* en el material que le es disponible por la transmisión histórica cuya elección y periodización él asume, sino también que se desliza una perspectiva *colonialista* en sus formulaciones, aunque él a la vez se exprese en forma demasiado precavida. De este modo, Kant no saluda el desarrollo que él ha expresado, lo considera solamente como «probable»; sin embargo, las «leyes» formuladas en Europa son —es así que se puede entender la formulación «a todas las otras»— dadas a todas las otras partes del mundo sin que Kant mencione aquí que los seres humanos que viven en esas partes del mundo deben ser a su vez partícipes, como comunidades constituidas políticamente y con los mismos derechos, en este proceso de la legislación. En esta formulación de una suposición sin que se plantee a la vez una crítica se podría descubrir, si se quisiera, un cierto prejuicio colonialista ya que Kant considera aquí como probable un proceso que no es legítimo si se midiera con la escala de su propia teoría y esto es algo que él tampoco crítica en forma expresa. Kant se muestra aquí de manera evidente, como también anteriormente en la cuestión de una mirada eurocéntrica sobre el rico material de la historia del mundo, como un «hijo de su tiempo», como un filósofo que observa desde Königsberg y, con ello, desde Europa, hacia el mundo y su historia y que, a pesar de toda la innovación que él expone en su «*Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* », está vinculado a su vez a algunos prejuicios de su tiempo y de su cultura. No obstante, al mismo tiempo, podemos plantear con claridad que justamente semejantes prejuicios no pueden conciliarse en forma sistemática con los propios argumentos ofrecidos por Kant,

[79] *Ibíd.*
[80] *Ibíd.*

en especial con su concepto de una razón universalista. Justamente esta observación es la que no nos permite ninguna otra opción que la de discutir críticamente con la filosofía de Kant y en esta discusión y examen crítico inevitable de la filosofía de Kant —y precisamente ello constituye su grandeza— nos podemos servir también de sus ideas y de su modo de comprender las cosas.

Bibliografía

Literatura Primaria

KANT, Immanuel: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band VIII, Walter de Gruyter Verlag, Berlín 1968, pp. 15-31. Se cita con las siglas: IaG, AA 08, indicando inmediatamente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

— *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*«, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band VIII, *ibid.*, pp. 33-42. Se cita con las siglas: WA, AA 08, indicando inmediatamente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

— *Kritik der reinen Vernunft* (1a. edición 1781), en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band IV, loc.cit., pp. 1-252. Se cita con las siglas: KrV, indicando inmediatamente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

— *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, loc. cit., pp. 253-383. Se cita con las siglas: Prol AA 04, indicando inmediatamente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band IV, loc.cit., pp. 385-463. Se cita con las siglas: GMS AA 04, indicando inmediatamente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

— *Kritik der praktischen Vernunft*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band V, loc.cit., pp. 1-163. Se cita con las siglas: KpV AA 05, indicando inmediatamente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

— *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band VI, loc.cit., pp. 1-202. Se cita con las siglas: RGV AA 06, indicando inmediantemente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

— *Metaphysik der Sitten*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band VI, loc.cit., pp. 203-493. Se cita con las siglas: MS AA 06, indicando inmediatamente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

— *Zum Ewigen Frieden*, en: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VIII, loc.cit., pp. 341-386. Se cita con las siglas: ZeF AA 08, indicando inmediatamente después la(a)s página(s) correspondiente(s).

Literatura Secundaria

ANDERSON-GOLD, Sharon (1982): «Cultural pluralism and ethical community in Kant's philosophy

of history.» En: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 9 [1] (1982), 67–78.

— (1994): «Kant's ethical anthropology and the critical foundations of the philosophy of history.» En: *History of Philosophy Quarterly* 11 [4] (1994), 405–419.

— (2003): «Progress and Prophecy. The case for a cosmopolitan history», En: *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik*, hrsg. von Rohbeck, Johannes und Nagl-Docekal, Herta, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, S. 263-277.

Bacin, Stefano/ Ruffing, Margit / La Rocca, Claudio / Ferrarin, Alfredo (Hg.) (2013): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010.* Berlín: De Gruyter.

Baumgartner, Hans Michael; Rüsen, Jörn (Hg.) (1976): *Seminar: Geschichte und Theorie.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1940): *Über den Begriff der Geschichte (Geschichtsphilosophische Thesen)*, en: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt.* Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Fráncfort del Meno: Suhrkamp,1971.

Booth, William J. (1986): *Interpreting the world. Kant's philosophy of history and politics.* Toronto: University of Toronto Press.

Cicerón: *De re publica, Liber primus*, en: Cicero, *Staatstheoretische Schriften*, ed. K.Ziegler, Berlín: Akademie Verlag, 1988.

Dodson, Kevin E. (1994): «Teleology and mechanism in Kant's philosophy of history.» En: *Southwest Philosophy Review* 10 [1] (1994), 157–165.

Dupré, Louis (1998): «Kant's theory of history and progress.» En: *Review of Metaphysics* 51 [4] (1998), 813–828.

Fernández, José Luis (2019): *Kant's proleptic philosophy of history. The world well-hoped.* Philadelphia: Dissertation.

Fackenheim, Emil L. (1956): «Kant's concept of history.» En: *Kant-Studien* 48 [1–4] (1956), 381–398.

Fontan, Pierre (1976): «Histoire et philosophie. La théodicée de Kant.» En: *Revue Thomiste* 84 (1976), 381–393.

Fráncfort del Meno, Harry G. (1988): *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gadamer, H.-G. (1965): *Wahrheit und Methode*, Tubinga: Mohr. 2. Auflage.

Geismann, Georg (2009): *Kant und kein Ende.* Würzburg: Königshausen und Neumann.

Gosepath, Stefan; Merle, Jean-Christoph (Hg.) (2002): *Weltrepublik, Globalisierung und Demokratie*, Múnich: C.H Beck Verlag.

Haukhorst, Brunke (2020): «A Marxist educated Kant. Philosophy of History in Kant and the Fráncfort del Meno School.» En: *Kantian Review* 25 [4] (2020), 515–540.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970.

Hoesch, Matthias (2014): *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions— und Geschichtsphilosophie.* Berlín: De Gruyter.

Höffe, Otfried (Hg.) (2011): *Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie.* Berlín: Akademie-Verlag.

— (1983): *Immanuel Kant*, Múnich: C.H.Beck Verlag.

Hösle, Vittorio (2018): «Value pluralism and philosophy of history.» En: *Analyse und Kritik* 40 [1] (2018), 185–190.

Hübner, Dieter (2011): *Die Geschichtsphilosophie des Deutschen Idealismus. Kant — Fichte — Schelling — Hegel.* Stuttgart: Kohlhammer.

Kain, Philip J.(1989): «Kant's political theory and philosophy of history.» En: Clio. *A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History* 18 [4] (1989), 325–345.

Kane, Robert (1996): *The Significance of Free Will.* Oxford/ Nueva York: Oxford University Press.

— (Hg.) (2002): *The Oxford Handbook of Free Will.* Oxford/ Nueva York: Oxford University Press.

Kaulbach, Friedrich (1965): «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant.« En: *Kant-Studien* 56 [3] (1965), 430–451.

— (1975): «Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?« En: *Kant-Studien* 66 [1] (1975), 65–84.

Keil, Gert (2007): *Willensfreiheit.* Berlín/ Nueva York: de Gruyter.

Kleingeld, Pauline (1990): «Moral und Verwirklichung. Zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie.« En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 [3] (1990), 425–441.

— (1995): *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants.* Würzburg: Königshausen und Neumann.

— (2005): «Nature or Providence? On the theoretical and moral importance of Kant's Philosophy of History», En: *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 [2] (2001), 201–2019.

Kluback, William (1987): «Hermann Cohen and Kant. A philosophy of history from Jewish sources.» En: Idealistic Studies 17 [2] (1987), 161–176.

Liebsch, Burkhard (2007): «Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie?« En: *Kant-Studien* 98 [2] (2007), 183–217.

Ludwig, Bernad (1991): «History and the subject. On the concept of philosophy of history in Immanuel Kant and Karl Marx», En: *Philosophy and History* 24 [1] (1991), 28–29.

Lutz-Bachmann, Matthias (1988): *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx.* Friburgo/Múnich: Karl Alber Verlag.

— (2003): «Subjekt und Geschichte. Über die Aufgaben von Geschichtsphilosophie heute«, En: *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik*, hrsg. von Rohbeck, Johannes und Nagl-Docekal, Herta, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, pp. 278-292.

— (2005): «History and Subjectivity. The Relevance of a Philosophical Concept of History in the Kantian Tradition», En: Kosloswki, Peter (ed.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historicism.* Berlín/ Heidelberg/ Nueva York: Springer 2005, pp. 212-222.

— (2009): «The threat of violence and of new military force as a challenge to international public law», en: *Legitimacy, Justice and Public International Law*, ed. by Lukas H. Meyer. Cambridge:

Cambridge University Press, 2009, pp. 252 — 269.

— (2017): «Autonomie«, en: *Staatslexikon*. Band 1, 8., völlig neu bearbeitete Auflage. Friburgo: Herder, 2017, pp. 514-519.

— (2019): «Migration, globales Recht und Bürgerschaft im ‚Volk Gottes'. Zur Aktualität ausgewählter Aspekte der politischen Philosophie Kants«, en: G. Schreiber (Hg.): *Im Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität.* Berlín: Walter de Gruyter, 2019, pp. 763-794.

— (2021a): «Hoffnung aus Vernunft. Kants Hoffnung auf ein ‚ethisches Gemeinwesen'«, en: F. Gruber/ M. Knapp: *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas «Auch eine Geschichte der Philosophie»*. Friburgo: Herder, 2021, pp. 145 — 205.

— (2021b): «Komplexität sozialer Systeme. Philosophische Überlegungen im Anschluss an die Systemtheorie von Niklas Luhmann«, en: H. Schwalbe/ M. Lutz-Bachmann (Hg.): *System — Evolution — Komplexität*. Friburgo/Múnich 2021, pp. 119 — 145.

— (2021c): «Würde«, en: *Staatslexikon*. Band VI, 8., völlig neu bearbeitete Auflage, Friburgo i.Br.: Herder, 2021.

— (2021d): «Werte und Normen«, en: R. Forst/K. Günther (Hg.): *Normative Ordnungen*. Berlín: Suhrkamp, 2021, pp. 249-277.

LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hg.) (2002): *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

LUTZ-BACHMANN, Matthias / BOHMAN, James (Hg.) (1996): *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

LUTZ-BACHMANN, Matthias / NIEDERBERGER, Andreas (Hg.) (2009): *Krieg und Frieden im Prozess der Globalisierung*, Weilerswist: Velbrück.

LUTZ-BACHMANN, Matthias / NIEDERBERGER, Andreas/ SCHINK, Philipp (Hg.) (2010): *Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*. Weilerswist: Velbrück.

MÜNCH-JENA, Fritz (1912): «Das Problem der Geschichtsphilosophie.« En: *Kant-Studien* 17 [1–3] (1912), 349–381.

NAGL-DOCEKAL Herta (Hg.) (1996): *Der Sinn des Historischen*, Fráncfort del Meno: Fischer.

PAVESICH, Vida (2011): «The anthropology of hope and the philosophy of history. Rethinking Kant's third and fourth questions with Blumberg and McCarthy», En: Thesis Eleven 104 [1] (2011), 20–39.

RIEDEL, Manfred (1973): «Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie. Untersuchungen zum Ursprung und zur Systematik einer kritische Theorie der Geschichte bei Kant«, En: *Philosophische Perspektiven* 5 (1973), 200–226.

PLAUEN, Michael (2011): «Zur Rolle des Individuums in Kants Geschichtsphilosophie.« En: Ralph Schumacher, Rolf-Peter Horstmann und Volker Gerhardt (Hg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. internationalen Kant-Kongresses*. Berlín: De Gruyter, 2011, 35–43.

POLLMANN, Arnd (2011): «Der Kummer der Vernunft. Zu Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphi-

losophie in therapeutischer Absicht«, En: *Kant-Studien* 102 [1] (2011), 69–88.

ROHBECK, Johannes / Nagl-Docekal, Herta (2003): *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

RORTY, Richard (1988): *Solidarität oder Objektivität* ? Stuttgart: Reclam.

RORTY, Richard / Schneewind, Jerome B. / Skinner, Q. (Hrsg.) (1984): *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press.

SCHNÄDELBACH, Herbert (1974): *Geschichtsphilosophie nach Hegel.* Friburgo/Múnich: Karl Alber.

SEEBASS, Gottfried (2006): *Handlung und Freiheit.* Mohr Siebeck: Tubinga.

SIMMEL, Georg (1905-1907): *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1997.

SOMMER, Andreas U. (2007): «Kants hypothetische Geschichtsphilosophie in rationaltheologischer Absicht«, En: Udo Kern (Hg.): *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant.* Berlín: De Gruyter, 2007, 343–373.

STOLZ, Violetta (2010): *Geschichtsphilosophie bei Kant und Reinhold.* Würzburg: Königshausen und Neumann.

TIMMERMANS, Benoit (1990): «Kant et l'histoire de la philosophie. La vision problématologique in Le Questionnement», En: *Revue Internationale de Philosophie* 44 [174] (1990), 297–308.

VAN INWAGEN Peter (1983): *An Essay on Free Will.* Oxford: Oxford University Press.

VOGT, Peter (2016): «What was ‚Geschichtsphilosophie'?«, En: *Journal of the Philosophy of History* 10 [2] (2016), 195–210.

WALSH, William H. (1981): «Kant and the philosophy of history», En: *History and Theory* 20 [2] (1981), 191.

WESCHE, Tilo (2013): «Moral in weltbürgerlicher Absicht«, En: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010,* hrsg. von S. Bacin et.al., Berlín: De Gruyter, 2013, 891–900.

WEYAND, Klaus (1964): *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung.* Colonia: Coloniaer Universitäts-Verlag.

WILKINS, Burleigh: (1966) «Teleology in Kant's philosophy of history.» En: *Kant-Studien* 5 [2] (1966), 172–185.

YOVEL, Yirmiahu (1980): *Kant and the philosophy of history.* Princeton: Princeton University Press.

ZÁKUTNÁ, Sandra (2913): Civil society in Kant's philosophy of history», En: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010,* hrsg. von S. Bacin et.al., Berlín: De Gruyter, 2013, 913–920.

ZIEHEN, Theodor (1923): «Zum Begriff der Geschichtsphilosophie«, En: *Kant-Studien* 28 [1] (1923), 66–89.

IV
Estética, Antropología, Geografía y Religión

Estética y teleología: La *Crítica de la Facultad de Juzgar*

JACINTO RIVERA DE ROSALES (†)
UNED, Madrid

I. INTRODUCCIÓN

1. Síntesis de naturaleza y libertad

La tercera Crítica de Kant, la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, como se explica en su Introducción, quiere tender un puente entre los objetos de las dos anteriores, o sea, entre la naturaleza mecánica de los objetos, analizada en la *Crítica de la Razón Pura*, y la libertad, estudiada en la *Crítica de la Razón Práctica.* Cada uno de esos ámbitos tiene sus propias leyes. Por una parte, están las leyes de la naturaleza, donde domina el determinismo, y por la otra se encuentra las acciones de la libertad, con su autonomía o ley moral. Sin embargo, la unión sintética entre ambos reinos se hace necesaria porque la libertad no es una substancia transcendente que pudiera ser sin mundo, sino que ha de realizarse en la naturaleza configurándola según sus exigencias y fines. En consecuencia, ha de ser posible una unión sintética entre mecanismo y finalidad (o teleología, o adecuación del mundo a la subjetividad, *Zweckmäßigkeit*) y que la libertad se objetive, puesto que el ser humano es las dos cosas, naturaleza mecánica y libertad, y no existiría si eso fuera imposible. Por consiguiente, la tercera Crítica se propone considerar la naturaleza desde el punto de vista de la finalidad, o sea, de su adecuación a la subjetividad, a sus fines e intereses. Ésta es una ardua tarea, pues no hay que olvidar que la ciencia moderna había nacido eliminando las causas finales aristotélicas y toda subjetividad, ateniéndose a las causas mecánicas y a la estructura matemática. Y así, para Kant la finalidad no llegará a ser un principio constitutivo de la naturaleza, sino sólo regulativo o hermenéutico, útil para la comprensión de algunos de sus fenómenos que se nos aparecen «como si» (*als ob*) estuvieran también habitados por la finalidad o subjetividad, sin poder afirmar que suceda realmente

así. Por eso únicamente existen para él dos ámbitos de la metafísica: la de la naturaleza y la de la libertad, mientras que la tercera Crítica únicamente forma parte de la filosofía trascendental, pero no nos abre los ojos a un tercer tipo de realidad. Ése es el límite crítico.

La necesidad de esa síntesis entre libertad reflexiva y naturaleza mecánica reside en la exigencia moral de realizar la libertad en el mundo sensible. Hay elementos que Kant presenta en la Introducción para pensar dicho enlace. El primero es el concepto de *la cosa en sí,* o mejor, del límite ontológico que la *Crítica de la Razón Pura* estableció para el fenómeno: éste es real, en contra del escepticismo, pero con las estructuras o formas a priori que le configuran no puede agotar toda la realidad, dicho sea esto en contra del racionalismo. Queda por tanto margen ontológico para el establecimiento de otros modos de ser, y de hecho la conciencia moral nos condujo en la *Crítica de la Razón Práctica* a la afirmación de la libertad como una realidad en sí no fenoménica. ¿Podríamos hacer lo mismo con la naturaleza partiendo de algunos de sus fenómenos, aunque sólo sea «como si»?

El segundo elemento de mediación es la *facultad de juzgar.* En la primera Crítica se vio que el entendimiento con sus categorías proporciona el marco legal de la naturaleza o mundo sensible. En la segunda es la razón pura práctica la facultad que nos revela la ley de la libertad, el imperativo categórico de tratarla siempre y en todos los seres humanos como una realidad que parte de sí y no como puro medio. Pues bien, entre el entendimiento y la razón se encuentra la facultad de juzgar, y, dado que la finalidad no se halla entre las categorías del entendimiento, ¿no podrá la facultad de juzgar guiarse por la finalidad y usarla para juzgar y hacer más comprensibles algunos fenómenos cuya unidad específica no logramos entender plenamente siguiendo sólo el principio mecánico? Pero tendrá que ser otra función de la facultad de juzgar, no ya la que aparece en la *Crítica de la Razón Pura,* que se atiene a los conceptos del entendimiento y que ahora es denominada como facultad de juzgar determinante, sino otra que se dirige por la finalidad, un concepto de la razón, y que Kant denomina aquí facultad de juzgar reflexionante, pues la finalidad le sirve para reflexionar sobre los objetos más allá de los conceptos de la naturaleza.

El tercer elemento es *el sentimiento.* Según Kant tenemos tres facultades en el sentido de tres relaciones básicas con el mundo objetivo. Una de ellas es la facultad o capacidad de conocerlo, y aquí es el entendimiento el legislador. Otra es la facultad de desearlos, que se desdobla en dos niveles: la facultad inferior de desear o inclinaciones, determinadas heterónomamente por la presencia del objeto y el sentimiento que nos provoca, y la facultad superior de desear o razón práctica, autónoma. Pues bien, entre el conocer y el desear estaría el sentimiento de placer y displacer ante el objeto. Cuando la

naturaleza conocida se acomoda a nuestras exigencias y necesidades ¿no sentimos un placer, y en caso contrario un dolor? Además, podemos suponer que tal y como juzgamos que es la cosa o la situación así también la sentimos o a la inversa, o sea, que hay una ligazón entre sentir y juzgar. Pero Kant distingue tres clases de sentimientos. Están los sentimientos empíricos, los que nos proporciona el uso material de un objeto, ya sea de placer o displacer. Tenemos también sentimientos a priori morales, determinados por la ley moral, como el de respeto y el contento de sí moral. Y por último encontramos los sentimientos estéticos, que son a priori y sirven de criterio sobre la adecuación de la forma de un objeto al gusto estético.

2. Los cuatro ámbitos de la finalidad en la naturaleza

La siguiente cuestión que se nos plantea es saber cuáles son los fenómenos de la naturaleza que parecen requerirle a la facultad de juzgar echar mano de la finalidad para su apropiada comprensión. A lo largo de esta tercera Crítica vemos que son cuatro. El primero de ellos es el paso de la experiencia general a la particular. Las formas a priori estudiadas en la primera Crítica, a saber, el espacio y el tiempo más las categorías y sus esquemas trascendentales, configuran la estructura a priori de toda experiencia en general (*überhaupt*). Utilizadas por la facultad de juzgar determinante nos proporcionan los principios que todos los objetos han de cumplir para ser conocidos como tales y que son presentados en la Analítica de los principios. Pero lo hacen sin poder especificar qué es en concreto cada uno de los objetos, sin capacidad de distinguirlos, de señalar sus diferencias. Ese plano trascendental teórico nos exige conocer la cantidad de espacio y tiempo que ocupa cada objeto, su realidad o esencia, su permanencia o cambio, su causa y las relaciones recíprocas que mantiene con otros objetos, pero no lo determinan, no lo proporcionan. La legalidad general de la naturaleza está establecida por las categorías, mas ellas no disponen su propia especificación, y saber esto lo necesita la subjetividad libre pero finita para articular sus fines y llevarlos a cabo; si no sabemos distinguir la realidad y el comportamiento diferentes de una pera, de un río y de un león, tendríamos serias dificultades. Pero igualmente si esa diversidad de la experiencia concreta fuera tan grande que cada objeto se mostrara enteramente diferente y no pudiéramos ordenarlos en géneros y especies, según un sistema de leyes y conceptos empíricos, validos para cada clase de objetos; careceríamos entonces de ciencia y de técnica, de reglas de acción objetiva. Por consiguiente, sin esa adecuación de la experiencia concreta a nuestra capacidad de conocer, sería imposible la subjetividad y la libertad. Luego esa adecuación es una exigencia trascendental, la de que con la experiencia

concreta y su variedad sea posible formar un sistema racional; con ese presupuesto estudia todo científico la naturaleza. No sabemos hasta qué punto ella responderá a esta exigencia, pues esa finalidad no es un principio constitutivo suyo. Lo sería si pudiéramos afirmar que ha sido creada por Dios con ese fin, pero esto está fuera de nuestro saber objetivo. De hecho, vemos que las ciencias siguen avanzando en su tarea de superar continuamente los límites de sus conocimientos. Pero es claro que, si la naturaleza no hubiera respondido en cierta medida a esa exigencia, la subjetividad no hubiese tenido lugar; es así que, si existimos, luego...

Además, encontramos que dentro de esa experiencia particular se nos presentan tres clases de objetos que parecen exigirle a la facultad de juzgar que utilice la finalidad para comprenderlos. Una de esas clases son los seres vivos, cuya unidad orgánica parece que no logramos comprender enteramente desde meras leyes mecánicas. La otra cuestión es la historia, pues su desarrollo aparenta estar conducido por una finalidad que supera la libertad consciente de los individuos y que conduciría el juego de las libertades hacia el establecimiento de una legalidad racional. Y por último están los objetos que se adecúan al gusto estético. Pero éstos forman un ámbito diferente a los tres primeros, pues tanto el paso de la experiencia en general a la particular, como los seres vivos y la historia son juzgados por medio del concepto indeterminado de una finalidad objetiva, y por tanto Kant los incluye dentro del ámbito de los juicios teóricos, si bien de la facultad de juzgar reflexionante, no de la determinante. A ellos les dedica la segunda parte de esta Crítica titulada «*Crítica de la Facultad de Juzgar teleológica*». Mas el juicio estético no se basa en concepto alguno, sino en un sentimiento, y por consiguiente es un modo de juzgar o discriminar propio, diferente a la facultad de juzgar teórica y a la práctica, y abre de ese modo un ámbito trascendental distinto al de las dos Críticas anteriores. Por eso le consagra en exclusiva la primera parte de esta obra, la «*Crítica de la Facultad de Juzgar estética*». Estos tres fenómenos: los seres vivos, la historia y los objetos estéticos, se presentan dentro de la experiencia ya particularizada, y en consecuencia no sólo presuponen las categorías y demás formas trascendentales estudiadas en la *Crítica de la Razón Pura*, sino también una cierta articulación de la experiencia concreta mediante conceptos empíricos, todo lo cual posibilita esta reflexión específica de la facultad de juzgar reflexionante, también en el caso del juicio estético.

II. *Crítica de la Facultad de Juzgar estética*

Tres experiencias estéticas son aquí analizadas: lo bello, lo sublime y el arte.

1. Lo bello

El texto comienza con la *Analítica de lo bello*, es decir, con un análisis del juicio «esto es bello», que Kant denomina «juicio de gusto». Qué tipo de juicio, de «es» o de ser se está aquí señalando, qué validez tiene y qué expresa por tanto el calificativo de «bello», ésa es la cuestión. Para responderla, Kant recurre a la tabla de los juicios elaborada en la primera Crítica, de la que partía en la deducción metafísica de las categorías; se sirve de ella como guía para establecer las diferencias entre el juicio estético y el lógico. Pero aquí Kant no comienza con la cantidad, sino con la *cualidad* (§§ 1-5 del texto kantiano), porque el umbral que da entrada al ámbito de lo estético es un cambio cualitativo en nuestra actitud y mirada sobre la naturaleza. En efecto, (1) dejamos atrás nuestros intereses teóricos, prácticos, pragmáticos y técnicos, ahora no buscamos conocer objetiva o científicamente esos objetos, ni consumirlos, ni transformarlos, ni utilizarlos como medios para nuestros fines. Se presupone por tanto que estamos suficientemente instalados en el mundo y no apremiados por la urgencia de la vida, entonces dejamos a los objetos ser como están, no los traspasamos con nuestros fines, sino que nos detenemos en ellos, los contemplamos «desinteresadamente», por ejemplo el paisaje o la rosa, y nos recreamos en su singularidad. En consecuencia, (2) no perseguimos aprovecharnos de su materialidad para nuestros objetivos, sino que nos basta, por así decir, su presencia, la contemplación de su forma sensible. Luego, (3) no los juzgamos ni subsumimos o dominamos por medio de un concepto empírico o científico, como ocurre en el caso de los juicios lógicos, ni siguiendo un concepto de fin, que es lo que ocurre en los juicios prácticos y pragmáticos, sino que el juicio de gusto es estético, basado en el sentimiento de placer que nos procura la figura concreta de ese objeto, un sentimiento no empírico, sino que tiene su propio fundamento trascendental, como veremos. En eso se basa (4) la autonomía de lo estético respecto al conocimiento objetivo y a la moralidad.

En cuanto a la *relación* (§§ 10-17), sus categorías son substancia, causa y relación recíproca. (1) ¿Cuál es la «substancia» de lo bello? «Bello» significa finalidad sin fin, adecuación sin concepto. Pero, aunque no se basa en un concepto, su forma nos agrada porque es adecuada a nuestras capacidades de contemplación o conocimiento, o sea, a la imaginación y al entendimiento, de modo que los pone en una óptima relación entre sí. Que esa adecuación sea «sin fin» significa que ni sirve de medio para otro fin (aquí se detiene la cadena de medios y fines) ni se puede afirmar que tenga a la base un concepto, o sea, que haya sido creada por un ser inteligente con ese fin. (2) Esa adecuada relación de las facultades de conocer, que las vivifica, es la

causa interna del placer estético, el cual no es por tanto empírico, pasivo, sino que procede de una actividad contemplativa y reflexiva del sujeto. Ésta consiste en el juego de la imaginación que es aquí libre y productiva de la forma porque no tiene que atenerse a un concepto determinado, y sin embargo no lo hace de un modo absurdo, sino de manera aceptable a nuestro entendimiento, en armonía con él. En lo bello recuperamos desde el ámbito de la conciencia reflexiva o de la facultad de juzgar la imaginación creadora pre-conceptual; se une así sintéticamente conciencia imaginativa, cercana al objeto singular, y reflexión, que es el ámbito de la libertad racional, el tema de esta Crítica. (3) En cuanto a la relación recíproca, (3a) lo bello place por la forma, no por un contenido empírico agradable, ni debe tener vinculación esencial con este agrado empírico sin que la pasividad de éste cause perjuicio a la actividad estética y a su universalidad, aunque esa relación o unión puede ayudar al hombre que es aún inculto. Mas (3b) lo bello sí puede funcionar en síntesis con la perfección moral o fines inteligibles y expresarlos, dando lugar a la belleza adherente, capaz de un ideal de belleza, un ideal de la imaginación, buscando la mejor forma de expresar una idea, lo cual tiene su campo propio en el arte.

Desde la perspectiva de la cantidad y de la modalidad se estudia la pretensión de validez universal y de necesidad para todos los seres humanos de los juicios de gusto. (§§ 6-9) Por lo que respecta a la *cantidad* lógica, todos los juicios de gusto son singulares pues su sujeto es un fenómeno concreto, dado que se basa en un sentimiento ligado a la singularidad de un objeto; el juicio «las rosas son bellas» es lógico, «esta rosa es bella» es estético. Mas en su cantidad subjetiva el juicio estético pretende universalidad, es decir, valer para todos los seres humanos, que todos vean como hermoso lo que yo así aprecio. Esa pretensión de universalidad necesita una justificación o deducción y únicamente puede tener una base trascendental, que descubrimos gracias al juicio de gusto. Dicha universalidad es posible porque del gusto se han apartado los intereses empíricos y particulares de cada individuo, y se fundamenta en las facultades de conocer, en concreto en el libre juego de la imaginación configurando una forma sensible propia que, sin embargo, está en concordancia con el entendimiento. De esa armonía sólo nos damos cuenta por medio del sentimiento estético y no mediante un concepto ya que no es un objeto sino un estado de ánimo, el cual se postula en todos los individuos porque él es el que posibilita mejor la comunicación, incluso del sentimiento, siendo la comunicación una condición de posibilidad o requisito trascendental del ser humano por su carácter de comunidad.

Algo parecido es lo que vemos desde la *modalidad* (§§ 18-22): lo bello tiene una relación necesaria con la satisfacción. Esa necesidad no se basa en un concepto teórico ni en un fin práctico ni en la

experiencia empírica, sino en un sentido común estético (diferente al sentido común lógico, que se conduce por medio de conceptos —§ 40-), que es la capacidad de darse cuenta de esa feliz proporción de las dos facultades en virtud de la cual ambas se vivifican, pues ahí la imaginación no se cansa dado que juega libremente, y el entendimiento se entera porque la imaginación no produce monstruos y absurdos. El gusto estético, por su pretensión de universalidad y necesidad, postula que, más allá de nuestras diferencias empíricas, compartimos un modo de sentir que es la base estética de la humanidad. Necesitamos no sólo compartir un mismo mundo objetivo (primera Crítica) y un mundo de acciones justas (segunda Crítica), sino también nuestros sentimientos, nuestro modo singular de estar en el mundo, sin lo cual viviríamos en un desierto. Pero porque se manifiestan en un sentimiento, la universalidad y la necesidad en lo estético no tan nítida como en el conocimiento objetivo o en la ley moral. Si la realización de lo trascendental es siempre una tarea individual y comunitaria, aquí es más evidente, y es tanto o más necesaria la educación del sentir estético en la comunidad (§ 60).

Esta fundamentación del gusto, que se ha visto en los momentos de la cantidad y de la modalidad, es lo que se viene a decir en la «*Deducción de los juicios estéticos*» (§§ 30-42). Siguiendo el método trascendental, toda pretensión de validez universal y necesaria ha de ser justificada en una instancia o fundamento trascendental. Ése es aquí el placer que nos procura las facultades de conocer en su armonía. Bella es la representación u objeto cuya forma pone a la imaginación y al entendimiento en óptica relación para la comunicación en general, la cual, por tanto, es intersubjetiva. Podemos decir entonces que dicha armonía de facultades es la *ratio essendi* o fundamento del gusto, mientras que éste es la *ratio cognoscendi* de tal armonía, y sin ese sentimiento estético ésta hubiera quedado oculta, haciendo muy difícil la comunicación entre los humanos y su necesaria comunidad.

Esta situación intermedia del juicio de gusto, cuyo fundamento trascendental está más allá de lo empírico, pero no llega al concepto, es lo que da origen a su particular *dialéctica* (§§ 55-58). Ésta surge ante la pretensión de universalidad y necesidad del juicio estético, que se basa sin embargo en un sentimiento. En consecuencia, sobre cuestiones de gusto no se puede disputar sobre la base de conceptos determinados, o sea, de criterios objetivos, y sin embargo no debe carecer de criterio, pues, en caso contrario, no se podría ni discutir, ni haber crítica literaria o artística, ni museos, ni concursos o premios, ni un sentir común, ni en definitiva gusto o apreciación artística con cierta validez. El criterio y el fundamento trascendental del juicio de gusto reside en la adecuación de la forma del objeto al libre juego de la imaginación y su armonía con el entendimiento, algo indeterminado

e indeterminable conceptualmente, más laxo por tanto, pero sentido y necesario para toda la comunidad. Aquí, de nuevo, el legislador es la subjetividad trascendental, es ella la que juzga sobre la adecuación estética del objeto, ya sea natural o artístico.

2. Lo sublime

En el conocimiento objetivo el concepto no conoce límites en su aplicación. El concepto de «río» sirve para todos los ríos, de todos los tiempos y lugares, por débiles o fuertes que puedan ser sus corrientes. La limitación en la captación de los objetos procede de la intuición sensible y de la imaginación, que ha de poder recorrer y sintetizar toda la multiplicidad sensible espacio-temporal del objeto para establecerlo como tal. Los objetos bellos son pequeños y no desbordan esos límites. Pero con aquellos objetos que superan nuestra capacidad de intuición y de imaginación objetivante, por ejemplo, el océano, que no cabe recorrer con la vista, podríamos establecer una relación estética que Kant denomina «sublime» (§§ 23-24) en el caso de que no nos hallemos en peligro y podamos contemplarlo reflexiva y desinteresadamente, sin temor ni deseo de dominación.

Pero hay dos tipos de experiencia de lo sublime. Ante los objetos que nos exceden en su magnitud espacio temporal tendríamos la experiencia estética de lo sublime matemático (§§ 25-27), y ante los objetos que nos supera en fuerza, por ejemplo, un volcán o un alud, podríamos tener la de lo sublime dinámico (§§ 28-29). Son objetos de la naturaleza a los que Kant llama sublimes, mientras que después se aplicará ese calificativo también a las obras de arte. Claramente está aquí implicado nuestro cuerpo (pocas veces lo está en Kant, como también en nuestra orientación en el espacio), tanto en su dimensión espacio temporal como en su fuerza física, ambos muy limitados. Él es sobrepasado en ambos aspectos por el objeto, y en eso éste se muestra inadecuado para nosotros, lo que nos puede producir dolor y temor si reflexionamos sobre ello. Pero, si nos encontramos asentados en la tierra y con una cultura desarrollada, entonces ese objeto puede dar pie a una reflexión y a un placer estético, al ser adecuado para que, en contraste con nuestra pequeñez empírica, nos demos cuenta plásticamente de nuestra grandeza racional, es decir, de la dignidad de nuestra tarea racional que está más allá de cualquier medida empírica, objetiva. Este nuestro destino racional es por tanto lo verdaderamente sublime y ante lo cual todo lo demás es pequeño.

Frente a lo sublime matemático el ser humano podrá sentir reflexivamente su pequeñez espacio temporal, pero, en contraste también, la superioridad de su destino racional, o sea, que él es consciente, mientras que ese inmenso mundo es ciego. Y, frente a la mayor

fuerza de lo sublime dinámico, captará la preeminencia de la suya, porque es libre, mientras que la del objeto está determinada mecánicamente. Por consiguiente, el sentimiento estético de lo sublime es compuesto, doble, y surge en la combinación de esas dos perspectivas, de la naturaleza y de la libertad, y en concreto del desbordamiento de la imaginación (de la intuición sensible y del cuerpo) y de la conciencia de nuestro destino o esencia racional teórica y práctica, que nos produce el sentimiento de respeto, mientras que el objeto bello nos provocaba amor. El respeto, tanto el moral como el que nos provoca el sentimiento de lo sublime, es el *pathos* más propiamente kantiano, el que me produce el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.

3. El arte

El tercer ámbito estético que analiza Kant es el arte. (§§ 43-45) Pasamos de la contemplación de un objeto dado por la naturaleza a un objeto creado intencionadamente por el hombre, transformando una materia. Se distingue de un producto artesanal porque éste está determinado por reglas objetivas o conceptos y por el fin de su utilidad, como medio para otra cosa. En el arte se precisa un creador capaz de ir más allá de lo útil y de los conceptos, que Kant califica de genio, y un receptor, que es de nuevo el gusto, portador del criterio básico estético.

En la acción creadora del genio encontramos técnica y lo que llamamos inspiración (§§ 46-50). La técnica es la capacidad de dominar la materia elegida: el mármol, los colores, los sonidos, las palabras, o el cuerpo propio en la danza, a fin de ponerla enteramente al servicio de aquello que se quiere exponer y expresar. Eso se consigue por medio de reglas, de aprendizaje, escuela y esfuerzo, pues el artista ha de dominar de tal manera su materia que la obra parezca ser hecha sin esfuerzo ni coacción, como si fuera un producto de la naturaleza libre de reglas arbitrarias. La técnica es la parte mecánica y reflexiva del arte, y sin esas reglas no habría arte, sólo azar, de modo que para juzgar un producto del arte se necesita saber qué se quería hacer.

Pero el arte requiere también inspiración. Él es una bella representación, capaz incluso de convertir en estéticamente hermoso lo feo natural (no así lo asqueroso), que quiere además comunicar algo y transmitirlo adecuadamente por medio de la obra y del sentimiento y reflexión que provoca, no mediante conceptos. Por eso es obra del genio, que es la capacidad de crear imaginativamente y con espíritu formas originales, pero no absurdas para el entendimiento, sino al alcance del gusto, formas no repetibles mediante conceptos, y por tanto se sitúa en lo indeterminado y no dominable mediante reglas.

En el genio se da esa óptima proporción de las facultades o fuerzas del ánimo: imaginación, entendimiento y espíritu (habría que añadir la razón, cuyas ideas se expresan en las ideas estéticas), la proporción más apropiada para la comunicación, que aparece como un talento o don natural, prerreflexivo, pues no se puede aprender por medio de conceptos y de escuela, sino que es el mismo genio con su obra el que da la regla al arte, es decir, el que muestra la forma de cómo hay que hacer arte. Su obra sirve de ejemplo y modelo, no para imitarlo, sino para captar su ejemplo y beber de la misma fuente propia creativa que él, de su originalidad y propia inspiración.

El genio artístico no puede quedarse sólo en entretener y hacer pasar el rato, lo que únicamente serviría para dispersión y descontento del ánimo, sino que ha de ofrecer rica materia para la reflexión, originales ideas estéticas llenas de fantasía y espíritu para el cultivo de las facultades y la comunicación entre los seres humanos, que hagan pensar más allá de todo concepto determinado. Se ofrece así modos de ver y sentir que únicamente existen a través del arte, como una segunda naturaleza, renovando y ensanchando la experiencia y la comprensión. A la estética formal del gusto, añadimos aquí una estética de la expresión, del contenido configurado plástica e imaginativamente por medio de imágenes, símbolos y metáforas, que Kant denomina ideas estéticas, capaces de presentarnos sensiblemente y con cierta plenitud ideas racionales y lo que está más allá de la experiencia objetiva, lo que de otro modo permanece inefable, vivificando de ese modo nuestras capacidades cognitivas. El arte, y por extensión lo bello, es capaz de exponer en la intuición las ideas morales y ennoblecer al hombre, porque además nos eleva a un sentir universalizable y activo, cercano por tanto a la moralidad (§ 59) —una idea que recogerá Schiller en su *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795)—. En el arte el placer es a la vez cultura y hace que el espíritu concuerde con las ideas racionales. Aquí la imaginación creativa artística se pone al servicio de la razón. Kant piensa que eso lo consigue sobre todo la *Dichtkunst*, la poesía y la literatura en general.

La obra del genio es a la vez juzgada por el gusto, comenzando por el del propio artista. La de Kant es también una estética de la recepción, en donde el criterio principal vuelve a ser la belleza de la forma, como la de mejor comprensión y más universalmente comunicable presentación de lo que se expresa. El contenido por ejemplo de una novela o de un cuadro puede ser de gran interés racional: la libertad, la justicia, la muerte, pero si falla en su forma estética será una mala novela o un mal cuadro. Si van conjuntamente, entonces serán excelentes obras de arte. El gusto es un criterio que impone cierta disciplina, claridad y orden al genio, pero el arte va igualmente educando al gusto.

Kant divide las artes en tres grupos siguiendo los tres modos de expresión humana (§§ 51-54). Primero están las artes que usan la palabra: la literatura, sobre todo la poesía, que sería el arte más excelso, más cercano a las ideas, y la oratoria. Después vienen las artes que utilizan las formas de la intuición sensible, las artes plásticas o figurativas: la arquitectura, la escultura, la pintura y la jardinería, sobresaliendo entre ellas la pintura. Por último, encontramos las artes que usan el sonido, como la música, frente a la que Kant guarda una actitud ambigua, pues mueve poderosamente al espíritu, pero ofrece poco pensamiento y cultura. También tenemos artes que utilizan diversos modos de expresión, como el teatro y la ópera.

III. CRÍTICA DE LA *FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA*

Partimos de la necesidad de indagar la naturaleza desde el punto de vista de la finalidad (§ 61). Como vimos en la Introducción, a ello nos conduce la necesidad moral de la libertad y de la subjetividad en general de realizar sus fines en el mundo. La dificultad fundamental con la que aquí nos encontramos, es que para Kant la finalidad supone un concepto que dirija la acción (§ 10), y la naturaleza nunca llega al concepto. Mientras que en el arte Kant admite una imaginación pre-conceptual o prerreflexiva capaz de crear formas habitables, no ocurre lo mismo con respecto a la naturaleza, porque ella no es producto de nuestra acción real. Por eso, nunca podremos decir que la finalidad o la subjetividad sea un elemento constituyente de la naturaleza, y sólo aparecerá como principio regulativo o hermenéutico allí donde la forma de un fenómeno no sea explicable por meras leyes mecánicas.

1. Analítica de la facultad de juzgar teleológica

Dejemos a un lado la finalidad objetiva de las figuras geométricas, con las que se pueden resolver problemas matemáticos y físicos, una finalidad meramente formal, pues no es el fundamento de esas figuras, sino su consecuencia, y además se estudia mediante conceptos (§ 62). Lo que aquí nos interesa es la finalidad objetiva material, real, en la naturaleza (§ 63), que puede presentarse como finalidad interna, cuando es ella la que hace posible el objeto mismo, que pone su realidad como un fin y se convierte en un «para sí», en un fin de la naturaleza, como sucede con los seres vivos y orgánicos. La otra es la finalidad externa´o relativa, cuanto un objeto puede servir de medio para la existencia de otro con finalidad interna, por ejemplo de comida, y por consiguiente es relativa a ésta. En consecuencia, sólo la interna puede justificar que se hable de una finalidad real en la naturaleza. Ella será el objeto principal de estudio de esta parte de la Crítica.

La pregunta es: cómo ha de aparecer un objeto para poder ser considerado como un fin interno de la naturaleza, qué forma ha de presentar. También la podemos formular partiendo del planteamiento que hace Kant en la Introducción: dado que la libertad ha de realizar sus fines en la naturaleza, qué forma adoptaría la finalidad o subjetividad si se hace objeto, si se introduce en la naturaleza. Vamos de arriba abajo, partimos de la exigencia trascendental para deducir su aparición empírica. Ésta es posiblemente la parte más original y brillante de la *Crítica de la Facultad de Juzgar teleológica*, porque nos ofrece otro esquema de la naturaleza, un modo de comprensión distinto del mecánico.

Si la finalidad o subjetividad se hace naturaleza, aparecerá como un ser orgánico vivo (§§ 64-68). La causalidad mecánica, eficiente, es unidireccional: allí la causa produce un efecto, y éste será causa de otro, pero el efecto no es a su vez causa de su causa. Al contrario de lo que ocurre con la finalidad y en los seres orgánicos vivos, cuya causalidad es circular, de autoafirmación y conservación de la propia existencia, determinando de ese modo una totalidad individual que delimita una relación recíproca interna. Son causa y efecto de sí mismos en un triple sentido:

1. El fin de la naturaleza es causa y efecto de sí mismo como totalidad, como individuo (limitación espacial). Es lo que ocurre con el concepto de fin, por ejemplo «quiero construir una mesa», que determina la totalidad de las acciones y objetos necesarios para llevarlo a cabo y el final. Pero, mientras que en la conciencia reflexiva la finalidad determinante queda fuera del objeto, en la mente del hombre, ahora buscamos la unión, y por tanto la totalidad configuradora es el objeto mismo, que exhibe ahí su autonomía organizando la materia que toma del mundo, pues la subjetividad es finita y con su actividad confiere su forma al mundo material, pero no lo crea *ex nihilo*.

2. Por consiguiente, en el fin de la naturaleza se identifican actor (el fin determinante), causas eficientes (medios) y producto final o efecto; no caen fuera lo uno de lo otro, al contrario de lo que ocurre en la finalidad reflexiva. Luego las partes enlazadas en esa totalidad serán ellas mismas causas y efectos recíprocamente, es decir, órganos que hacen posible los unos a los otros y la misma totalidad. El fin natural es un ser organizado que se organiza a sí mismo con una fuerza configuradora. Todo en él es fin y medio.

3. Los seres orgánicos vivos se engendran los unos a los otros según la especie. Su fuerza configuradora se propaga a ilimitados individuos, pues éstos son finitos y abocados a la muerte (limitación temporal); un ser infinito lo sería todo y no precisaría alcanzar otros fines.

Si la finalidad o subjetividad se hace mundo, aparece como seres organizados y vivos; éstos son los únicos que procuran al concepto de

un fin de la naturaleza una realidad objetiva, afirma Kant. Además, en el punto IX de la Introducción él apunta que la condición de posibilidad de realizar el fin de la libertad en la naturaleza se halla en el hombre como ser sensible. Podríamos sacar entonces la conclusión (Kant no lo hace, pues aquí no atiende a la exigencia de realizar en el mundo la libertad) que es a través de nuestro cuerpo orgánico y sentido que nuestra conciencia reflexiva y libre, identificada sintéticamente con él y dominándolo con habilidad y disciplina (§ 83), realiza sus fines en el mundo. Pero ésta es una reflexión exclusivamente filosófica, mientras que Kant mantiene en este asunto una consideración científica, o mejor dicho, metacientífica.

2. Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica

Kant afirma en el apartado II de la Introducción que el punto de unión de naturaleza y libertad no es ni teórico ni práctico, porque ni es un objeto meramente mecánico, sino en síntesis con la finalidad o subjetividad, ni tampoco es una acción práctica, porque no depende sólo de la libertad. Sin embargo, él coloca la facultad de juzgar teleológica sobre los seres vivos en el ámbito de la filosofía teórica, del conocimiento objetivo y científico, de la ciencia biológica y de la medicina, y es entonces cuando surge su dialéctica, pues entran en pugna dos principios explicativos de la generación de esos objetos: el mecanicismo y la finalidad, la causa o explicación mecánica y la causalidad final o teleológica.

Ahora procedemos de abajo hacia arriba, desde los objetos a sus principios de intelección. Nos encontramos en la experiencia particular con seres vivos orgánicos, y nos preguntamos cómo hemos de entenderlos. Al ser objetos naturales, la *Crítica de la Razón Pura* y la ciencia moderna, que ha eliminado de sus explicaciones las causas finales por ser subjetivas y no objetivables, afirman que sólo alcanzamos una explicación objetiva de ellos mediante causas mecánicas, que son a su vez efectos de otras causas objetivas y controlables. Además, la causa final la concibe Kant sólo dirigida por conceptos (§§ 10, 72, 78, 82), por la conciencia reflexiva humana, pero la naturaleza no llega al concepto, y él no piensa por tanto en la posibilidad de una conciencia o subjetividad prerreflexiva o pre-conceptual que pudiera tener fines, como ocurre por ejemplo con un tigre que corre con el fin de cazar, pues ¿cómo podríamos comprenderlo de otro modo? En este asunto Kant se ciñe a la biología, y no lo aborda desde el punto de vista de la etología, dado que ésta es una ciencia que nace en el siglo XX. Si tenemos igualmente en cuenta que la finalidad en la naturaleza nunca se presenta como un objeto directo de la intuición sensible, sino que siempre es inferida, y que no es requerida en la configuración

objetiva de la naturaleza (no es una categoría del entendimiento), comprenderemos que, según Kant, no puede ser afirmada como principio constitutivo de la misma, sino sólo como principio regulativo de nuestra facultad de juzgar. Es un principio procedente de la razón práctica o voluntad (la capacidad de actuar según conceptos-fines) que la facultad de juzgar adopta cuando se le queda corta la explicación mecanicista del entendimiento para comprender la necesidad de la forma y unidad específica de los seres orgánicos, «como si» (*als ob*) la naturaleza obrara según fines. Recurrir a la inteligencia divina como fundamento de la finalidad en la naturaleza sería destruirla como naturaleza y convertirla en un producto técnico, además de que Dios no es cognoscible. Pero ¿es preciso echar mano de la finalidad para comprender la naturaleza orgánica? Kant piensa que sí, que es necesario, por ejemplo, el principio de no considerar como inútil y sin finalidad ningún elemento en los seres vivos.

Hemos de tener en cuenta que la causalidad mecánica se había presentado ya en la primera Crítica como un principio regulativo en el sentido de que, dado un fenómeno, no con eso estaba dada ya su causa, sino únicamente la necesidad de encontrarla para conocer objetivamente ese fenómeno. Entonces la solución kantiana a la antinomia de la facultad de juzgar teleológica reza así: He de investigar la naturaleza según el principio de mecanismo e ir con él tan lejos como se pueda (sus límites quedarán siempre indeterminados, ya que se desliza en el continuo espacio-temporal-causal), porque ese principio es el que convierte al objeto en un fenómeno de la naturaleza y sin él no hay propiamente ni explicación (*Erklärung*) ni conocimiento objetivos; pero, como siempre estoy en camino, no por eso digo que las cosas son sólo posibles según este principio, que se convierte entonces en una máxima. De ese modo se puede introducir la finalidad como principio de la facultad de juzgar reflexionante para la comprensión de algunos objetos, pues ésta no afirma que esos objetos no sean posibles por medio del mecanismo natural, sino sólo que la razón humana finita no es capaz de dar una explicación satisfactoria de ellos utilizando únicamente este último principio; además, la finalidad, debido a su finitud, precisa siempre de medios mecánicos para su realización. Tal vez estos dos principios formen uno solo en el fundamento interno de la naturaleza, en su principio de especificación, pero eso nos es desconocido. Nuestro entendimiento discursivo no puede deducir la especificación de las cosas singulares desde sus conceptos universales, y, además, procede explicando el todo por sus partes, y el único modo de entender que un todo determina las partes es recurriendo al concepto de fin, el otro tipo de causalidad que conocemos.

3. Doctrina del método de la facultad de juzgar teleológica

La materia no puede engendrar la vida, en contra de lo que piensa el hilozoísmo (§§ 72-73), pues la materia es inerte. (§§ 79-81) Hemos de suponer por tanto la existencia de una organización originaria y primitiva capaz de utilizar el mecanismo como medio y que sería la madre de todos los seres vivos, aunque la experiencia no nos muestra ninguna prueba del paso de una especie a otra (esto vendrá en el siglo siguiente, con Darwin en adelante). A eso lo llama Kant el sistema de la epigénesis, y la considera la hipótesis más racional porque toma a la naturaleza como capaz de autoproducirse y utiliza lo mínimo posible de algo supranatural (la organización originaria, que queda sin explicación natural, «como si» procediera de una inteligencia creadora), que es lo que hace Blumenbach (1752-1840). Pero todo ello como principio heurístico trascendental de la facultad de juzgar teleológica, que no funda doctrina o metafísica.

4. La finalidad externa y la historia

Todas las cosas pueden servir de medios para los fines de los seres vivos, para su finalidad interna (§ 82). Pero esa finalidad externa no es el fundamento de ningún objeto natural, sino que le viene de fuera, de los seres vivos. Sólo existe una finalidad externa en conexión esencial con una interna y es la organización en sexo masculino y femenino para la reproducción de la especie. Por lo demás, también los seres vivos sirven de medios para otros seres vivos en la cadena alimenticia, incluso el hombre.

En toda la naturaleza no hay nada que no pueda ser utilizado también como medio y que sea un fin en sí mismo, incondicionado, un fin final (*Endzweck*). Pero la facultad de juzgar reflexionante podría considerar al hombre como el fin último (*letzter Zweck*) de la naturaleza, pues es el único ser que puede hacerse un concepto de fin y de valor. (§ 83) Mas no parece que el fin de la naturaleza sea la felicidad del hombre, pues no le ha protegido ni beneficiado mucho en ese sentido. El último fin de la naturaleza consiste más bien en obligarle a obtener todo por su acción, forzarle a que desarrolle así sus disposiciones naturales y a hacerse de ese modo apto para llevar a cabo sus fines en la naturaleza. En eso consiste la cultura, que requiere habilidad y disciplina. Esa cultura o desarrollo de las capacidades humanas sólo puede tener lugar en una comunidad o sociedad civil, que conllevará sin embargo desigualdad entre los hombres, división del trabajo y opresión por el recíproco antagonismo; por tanto es necesario un Estado racional. Pero los diversos Estados entrarán en guerra, y será preciso un sistema de todos los Estados, un todo cosmopolita. Este es el momento sistemático de la historia, que Kant desarrollará en otros

escritos, y cuya naturaleza teleológica hay que entenderla como un principio regulativo de la facultad de juzgar reflexionante.

5. El fin final moral del ser humano

El hombre es un fin final e incondicionado sólo en cuanto ser moral, pues la libertad es una realidad en sí, no fenoménica, que no debe ser tratada nunca como un simple medio. De ningún ser racional moral se puede preguntar para qué existe, sino que su existencia tiene el supremo fin en sí mismo y el derecho de subordinar todo lo natural a ese fin.

Desde el § 84 hasta el final, Kant vuelve a tratar el tema de Dios, su concepto y su existencia, desde el punto de vista de la teleología o finalidad. Lo hace primero retomando la prueba físico-teológica expuesta en la primera Crítica, pero, sobre todo y más extensamente, volviendo a pensar y a exponer la prueba moral o postulado de Dios, con el que coronaba la segunda Crítica en su Dialéctica, y reflexionando sobre la naturaleza de dicha prueba.

Kant: las bellas artes

PABLO OYARZUN R.
Universidad de Chile

La situación del examen que dedica Kant a las bellas artes no es inmediatamente evidente. Perteneciente a la «Deducción de los juicios estéticos», pareciera tener un lugar más bien «parergonal»[1], casi como una curiosidad, por lo que cabría preguntar qué ha impelido a Kant a hablar del arte como *productor* de belleza en el contexto de una crítica del *juicio* estético en cuanto crítica del gusto: «el gusto es meramente una facultad enjuiciadora, y no productiva; y lo que le es conforme no es por ello una obra del arte bella» (KU, AA 5: 313/ Oyarzun (1992): 256). La discusión no se ha zanjado unívocamente y es posible que, a la vista de las múltiples tentativas de explicación con orientaciones a veces decididamente contrarias, no quepa esperar una respuesta definitiva. En lo que sigue intentaré dar cuenta compendiosamente de lo que la evidencia textual sugiere ser esencial a la concepción kantiana del arte bello, acompañando cada concepto tratado de consideraciones críticas.

I. EL ARTE

La analítica del juicio de gusto en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* tiene una peculiaridad que salta muy pronto a la vista. Si pensamos en los «momentos» de este juicio y las respectivas «definiciones» o «elucidaciones» (*Erklärungen*) de lo bello que resultan de cada uno de ellos, todas estas se formulan negativamente o por vía de excepción: lo que place sin interés alguno, universalidad, sí, pero subjetiva, finalidad, sí, pero sin fin, necesidad, sí, pero subjetiva. El cuadro sugiere una paradoja. Cabe pensar que esta se debe a la aplicación de la estructura del juicio lógico al juicio estético, del cual, no

[1] Allison 2001: 272.

bien iniciado el § 1, se dice, precisamente, que *no* es un juicio lógico. Este «no» es responsable, podría suponerse, de los modos negativos de aquellas «definiciones». El factor de negación también está presente en lo sublime y su «placer negativo»[2], solo que en este caso tiene precedente, ante todo en la literatura anglosajona (Addison, Burke, etc.) y trae posteridad por su estructura, que bien podría considerarse dialéctica. Si ahora miramos al caso del arte bello nos encontraremos con algo similar: es bello a condición de que *no* parezca ser arte, sino naturaleza.

El § 45, que abre en propiedad la exposición del arte bello, una vez discernido lo que ha de entenderse por arte (en contraste con la naturaleza) y deslindado de la ciencia, de las artes mecánicas y de las artes del agrado, formula en su título la paradoja[3]: «Arte bello es un arte en cuanto que (*sofern*, en la medida que) a la vez parece (*zugleich... scheint*) ser naturaleza» (KU, AA 5: 306/Oyarzun (1992): 249). La fórmula adverbial «a la vez» salva provisoriamente la paradoja (no niega meramente la índole artística), pero requiere ser explicitada en su sentido, que remite a lo que deba entenderse aquí por ese «parecer». Sin perjuicio de que aquí lo que especialmente importa es saber qué quiere decir «parece», *scheint*, el enunciado remite, a su vez, a una observación de peso en el curso de la justificación del interés intelectual en la belleza natural: la naturaleza «se muestra en sus bellos productos como arte, no meramente por accidente, sino, por así decir, intencionalmente, según una ordenación legal y en cuanto conformidad a fin sin fin» (KU, AA 5: 301/Oyarzun (1992): 243). En el presente parágrafo el punto se formula de manera más sumaria: «Bella era la naturaleza cuando a la vez tenía aspecto (*aussah*) de arte; y el arte sólo puede ser llamado bello cuando somos conscientes de que es arte y, sin embargo, nos ofrece aspecto de naturaleza.» (KU, AA 5: 306/Oyarzun (1992): 249) Se podría pensar que la relación es simétrica: el arte puede ser bello si al mismo tiempo ofrece su producto como si fuese un fenómeno debido a la mera generación natural, impenetrable en su razón y origen al menos para nosotros; la naturaleza es bella si nos da la impresión de que la criatura suya que así estimamos *parece* deberse al arte. Sin embargo, no hay tal simetría. El contexto en que la naturaleza enseña su analogía con el arte es aquel del interés intelectual y concierne al prurito fundamental de Kant en la «*Crítica de la Facultad de Juzgar* estética»: la vinculación de la belleza con la moralidad, que el arte, a diferencia de la naturaleza,

[2] KU, AA 5: 313/Oyarzun (1992): 176.

[3] El tema del carácter paradójico de la concepción kantiana del arte ha sido abordado en Kablitz 2008.

no puede satisfacer *inmediatamente*. La belleza artística, en cambio, supone tal parecer como su condición de posibilidad, solo puede ser bella *por medio* de aquello hace posible ese parecer, sin que ello implique borrar la condición de arte. La *conciencia* de que asistimos a la exhibición de un producto que se debe al arte y que, no obstante, nos da el aspecto de ser un brote espontáneo define el momento de la mediación: la indeleble duplicidad del «a la vez».

Esto mismo es lo que distingue esencialmente al arte bello: su parecer no es ilusionismo o engaño debido a un encubrimiento, sino que se sostiene, precisamente, contra el fondo de aquella conciencia imponiendo su lucimiento. En el § 38, dedicado al referido interés intelectual en lo bello, se da cuenta de instancias de encubrimiento que se valen de alguna artimaña para aparentar un fenómeno natural (flores y aves artificiales y cantos de ruiseñor que se deben a un silbo y a un muchacho hábil[4]). Al margen del *trompe-l'œil*, tampoco cabe aquí, en términos que se aclararán con la tesis del genio, la capacidad *artística* de disimular la intención que anima a la obra, al modo —si recurrimos a un tema clásico— en que Pseudo-Longino estipula que la figura (*schêma*) «se manifiesta óptimamente [...] cuando permanece oculto (*dialantháne*) que es figura» (Pseudo-Longino, 2007: 60 s. [XVII]). Kant no entiende el «parecer» o la apariencia de naturalidad en el sentido del tópico *ars est celare artem*.

Pero así como el arte bella no es ilusión ni encubrimiento de su propia índole, tampoco es imitación, esmerada copia de objetos de la naturaleza. El rechazo a la determinación mimética del arte es una consecuencia sustantiva del modo en que Kant entiende el «parecer ser naturaleza», y ya ha sido una pieza importante de la concepción del juicio de gusto en virtud de la afirmación de su autonomía[5]. No obstante, persisten ciertas huellas del paradigma imitativo, particularmente en lo que se refiere a la explicación del arte bello como representación (*Vorstellung*), término cuyo empleo está afectado por ciertas ambigüedades. «Una belleza natural —dice Kant en el § 48, que trata de la relación del genio con el gusto— es una *cosa bella*; la belleza artística es la *bella representación* de una cosa.» (KU, AA 5: 311/Oyarzun (1992): 254). El contraste llano que parece establecerse aquí sugiere ese tipo de rendimiento artístico que consiste, por decirlo así, en el retrato de los objetos (naturales y fabricados por el ser humano) que pueblan el

4 KU, AA 5: 299, 302/Oyarzun (1992): 241,244, respectivamente.

5 «De ahí que se considere a algunos productos del gusto como ejemplares; no como si el gusto pudiera ser adquirido imitando a otros, pues el gusto debe ser una facultad propia de uno mismo; sin embargo, el que imita un modelo muestra habilidad, sin duda; pero solo muestra gusto en la medida en que pueda él mismo juzgar a ese modelo». KU, AA 5: 232/Oyarzun (1992): 161.

mundo circundante, lo que, dicho sea de paso, bien puede aplicarse a literatura, pintura y escultura, menos (salvo indirectamente) a la arquitectura y no a la música, al menos en los términos en que Kant la entiende (como bello juego de las sensaciones[6]). Más decisivamente, ese contraste está destinado a llamar la atención sobre el hecho de que ante una representación artística es inevitable el recurso al concepto de la cosa representada, es decir, a su perfección, el fin al cual ella debe ser conforme, lo que no necesita ser tema en el juicio de una belleza natural[7]. La diferencia es relevante a propósito de la distinción que Kant establece entre belleza libre (*pulchritudo vaga*) y belleza adherente (*pulchritudo adhaerens*) y, en consecuencia, entre juicio puro e impuro de belleza[8], lo que ha llevado a diversos estudiosos a suponer que toda obra de arte pertenece a esta última clase[9].

Ciertamente, el rendimiento representativo del arte no se restringe a ofrecer meros «retratos» de cosas; tiene también la capacidad eminente de «describir» bellamente fealdades naturales[10] y, como se dirá, en virtud del poder de la imaginación, crear «otra naturaleza a partir del material que la naturaleza real le da», reelaborándolo «con vistas a [...] aquello que supera la naturaleza.»(KU, AA 5: 312/Oyarzun (1992): 255) Pero aun así, cabría subrayar que Kant no habla del posible valor estético que tendría la fealdad[11] y el horror en el arte; indica, sí, el límite absoluto con que este se encuentra en el fenómeno del asco, que «descansa en neta imaginación» (KU, AA 5: 312/Oyarzun (1992): 256) y no admite la separación entre la representación y la sensación actual de repulsa que provoca el objeto representado. No solo habría que reconocer aquí, a su vez, un límite de la exposición de Kant respecto de los desarrollos posteriores del arte, desde el mismo

6 Cf. KU, AA 5: 324/Oyarzun (1992): 270.

7 Ibíd.

8 Cf. KU, AA 5: 299 ss./Oyarzun (1992): 157 ss.

9 Para una discusión de esta distinción y en particular acerca de su peso específico con respecto a los productos artísticos, cf. Schaper, 2003: 113 ss. En el mismo § 16 en que aquella se establece, Kant menciona expresamente producciones artísticas como susceptibles de juicios puros de gusto: «los dibujos *à la grecque*, las follajerías de los marcos o de los papeles de tapizar» y hasta toda la música sin texto, en una palabra, todo lo que cabe llamar ornamentos (*parerga*, cf. KU, AA 5: 226/Oyarzun (1992): 153.), en la medida en que «no significan nada en sí mismos: nada representan, ningún objeto bajo un concepto determinado, y son bellezas libres» (KU, AA 5: 229/Oyarzun (1992): 158). Esta mención ha llevado a algunos comentaristas a estimar una validación del arte abstracto en estos términos. Pero ciertamente no piensa Kant en la obra de arte al margen de una función representativa.

10 KU, AA 5: 312/Oyarzun (1992): 255.

11 A este propósito, cf. Kuplen, 2015: 138 ss.

Romanticismo hasta las manifestaciones contemporáneas, muchas de las cuales explotan la fealdad, lo nauseabundo y lo meramente indiferente; cabría preguntar también hasta qué punto este eventual límite no se debe a cierta prevención respecto de lo que el mismo Kant llama el *poder* de la imaginación.

Regreso a la comprensión que tiene Kant del «parecer ser naturaleza». ¿Qué es lo peculiar de la manifestación natural que suscita el juicio de belleza? El tercer momento de la Analítica lo precisa: la conformidad a fin sin (el concepto de un) fin de ciertas criaturas suyas. Sin embargo, el arte es regla (concepto) y mecanismo. En consecuencia, el parecer-naturaleza del arte implica algo definitivamente distinto a la disimulación de esa intencionalidad que necesariamente está presente en todo rendimiento del hacer propio del arte, así como diferente también de toda operación meramente imitativa: ha de deberse al *principio* que rige la producción de arte bella. Este principio debe comportar la condición que hace posible que el producto ostente el viso de la conformidad a fin sin fin. La explicación del carácter peculiar y en cierto modo paradójico del arte bello requiere dar cuenta de ese principio. A esta necesidad responde la tesis del genio.

II. El genio

La explicación kantiana del bello arte no es primariamente una teoría de la producción artística. Si se da cuenta de su estructura, ello ocurre en el contexto de la indagación trascendental del juicio estético (por tanto, desde el punto de vista del espectador), en cuanto descubre belleza en el mundo y con ella, si puede decirse así, la fianza gratuita de que hay mundo. Dicho de otro modo, es preciso exponer la condición a partir de la cual la producción artística puede satisfacer aquello que constituye el fundamento del juicio de gusto, cuya «clave», como se dice en el § 9, es la tesis del libre juego de las facultades de conocimiento (imaginación y entendimiento), cuyo referente primario es la belleza natural, en cuanto que ese libre juego se activa en vista de un fenómeno cuya mera forma exhibe una conformidad a fin. En consecuencia, tratándose en el caso del arte de una actividad deliberada y orientada a una finalidad, la condición esencial es el imprescindible aspecto de lo no intencionado (*unabsichtlich*), de una espontaneidad de su producto y, así, la puesta entre paréntesis de esa finalidad y del esfuerzo por lograrla. Pero si el criterio del arte en cuanto bella es el principio del juicio de gusto aprobatorio, que supone el efecto de naturalidad, es preciso explicar cómo la causa productiva que está en la base del bello objeto artístico puede dar lugar a ese efecto. Una primera explicación consiste en acudir al mencionado tópico del disimulo de la intención, lo que en cierto modo implicaría atribuir al arte una función de seducción propia de la retórica; el fingimiento ya ha sido

despachado por Kant en el contexto del interés intelectual (esto es, moral) en lo bello. Su punto es concebir la producción del bello arte como una que se debe a una regla que no ha conducido explícitamente la operación del artista. La única condición adecuada para que un producto artístico sea considerado bello es que su causa productiva no obedezca a una regla preestablecida que se sigue conscientemente, por tanto, que no sea una regla del arte (si bien cierta normativa y cierto mecanismo son indispensables en la producción de obras bellas[12], sino que lo sea de la naturaleza misma. Esta condición puede ser cumplida por el autor del producto, en la medida en que sea *su* naturaleza la que ha operado en la producción. Es lo que Kant llama genio, caracterizado como «el talento (don natural) que le da la regla al arte» (KU, AA 5: 307/Oyarzun (1992): 250). Desde luego, una larga tradición asoma en este término, y Kant parece tener claro que su elección no es inocua. Desde la manía platónica a la pneumática neotestamentaria, al *segno di Dio* de los manieristas y de ahí a las múltiples variantes del tema hasta los mismos usos de la palabra «genio» en tiempos de Kant, mucho es lo que converge para darle una densidad a esta palabra que acaba siendo mera bruma. Esos vahos son los que Kant quiere disipar aquí, proponiendo que el genio es «la innata disposición del ánimo (*ingenium*) *a través de la cual* (*durch welche*) la naturaleza le da la regla al arte» (Ibíd.). La «naturaleza» aquí implicada es, decíamos, la del agente creador; en ese sentido se habla del talento como «facultad productiva innata del artista» que de suyo, por innata, «pertenece a la naturaleza». Esa facultad es, precisamente, la imaginación productiva, cuya fecunda dotación es la que da el sello privativo de originalidad al arte del genio.

Ciertamente, lo que interesa a Kant es explicar que la regla, indisociable de todo hacer artístico, no es en este caso un constreñimiento que coarte la libre actuación de la imaginación, sino una que sobrepasa todo estricto apego a los preceptos del mero arte, puesto que es una regla *de* la naturaleza y una que, sin precedente, solo puede ser «abstraída del producto» (KU, AA 5: 309/Oyarzun (1992): 253). Ella es la que se actualiza en la bella obra artística. En consecuencia, si este es bello y lo bello solo es apreciable como tal a partir del libre juego de las facultades cognoscitivas, es este mismo juego el que ha de estar a la base de la producción artística de lo bello, como se sugiere inicialmente en el § 44 y se confirma en el § 49: «Las fuerzas del ánimo, entonces, cuya unificación (en una cierta proporción) constituye al genio, son imaginación y entendimiento» (KU, AA 5: 316/Oyarzun (1992): 261); y, en definitiva: «genio es la originalidad

[12] Cf. KU, AA 5: 304, 310/Oyarzun (1992): 247, 253.

ejemplar del don natural de un sujeto en el uso *libre* de sus facultades de conocimiento.» (KU, AA 5: 318/Oyarzun (1992): 262) (318). Lo que define a la naturaleza que da la regla al arte en el genio es, pues, una proporción sobresaliente de sus facultades[13], que caracteriza al talento con que le ha sido dado ejercerlas.

En los favorecidos de la naturaleza (*Günstlinge der Natur*[14]) se muestra esta última conforme a fin según una regla que a esos favoritos les permanece inaccesible en su concepto, aunque sí ejecutable en la obra. El tema de una naturaleza que opera de manera inteligible (pieza capital de la tercera Crítica), por mucho que el principio de esa inteligibilidad no pueda ser penetrado, encuentra aquí una seña privilegiada. Dicho de otro modo, si la innata sobredotación que caracteriza a aquellos favoritos es la naturaleza *en* el sujeto, entonces la tesis del genio, aunque guarde cierta afinidad con la tradición de la manía y la inspiración y de la índole prodigiosa de los rendimientos (artísticos) de ciertos sujetos, se vincula ante todo con el punto crucial de la tercera *Crítica*, según el cual la naturaleza se muestra, en sus productos bellos, de suyo adecuada al uso de nuestras facultades, y, por ende, a los fines del ser humano, entre los cuales, ciertamente, los fines morales son los supremos.

Con todo, hay un punto de aparente inconsistencia que requiere ser abordado. En el recuento de las propiedades del genio, a la primera de ellas, que de manera consecuente es la originalidad, sigue la ejemplaridad, que es la condición de comunicabilidad y asimismo de aplicabilidad de la regla que trasparece en su producto, habida cuenta de que puede haber «también haber un sinsentido original (*originale[r] Unsinn*)» (KU, AA 5: 308/Oyarzun (1992): 251), es decir, una libertad creativa que resulta del todo inaprensible. Cabría

[13] La noción de proporción (*Proportion*) juega un papel central en la estética kantiana, en la misma medida en que pertenece a la explicación del juicio de gusto, como proporción de imaginación y entendimiento en libre juego que es condición subjetiva del conocimiento en general (cf. el empleo del término en KU, AA 5: 238, 292, 309, 318/Oyarzun (1992): 168, 233, 253, 262); pero al mismo tiempo es aquella que supone la actividad creativa del genio, una proporción (*Verhältnis*) de las fuerzas del ánimo (KU, AA 5: 316/Oyarzun (1992): 261), es decir, una proporción (*Proportion*) de imaginación y entendimiento (KU, AA 5: 318/Oyarzun (1992): 292.). Esta última mención es particularmente importante; se trata de la cuarta característica del genio según el resumen que plantea Kant al cabo del § 49: «la conformidad a fin subjetiva, no buscada y no intencionada, en la libre concordancia de la imaginación con la legalidad del entendimiento supone una tal proporción y temple de estas facultades como no puede efectuar ninguna obediencia a reglas, ya de la ciencia, ya de la imitación mecánica, sino solamente suscitar la naturaleza del sujeto.» (KU, AA 5: 317 s./Oyarzun (1992): 262).

[14] KU, AA 5: 309, 318/Oyarzun (1992): 252, 263.

argüir que en este caso el calificativo de genio cae en el vacío, que la ejemplaridad en verdad es inseparable de aquella primera propiedad y que allí donde campea libérrima la imaginación no cabe barruntar que haya algún método en su desborde ni verdadera genialidad en su resultado. En esta línea, la creatividad imaginativa del genio debería implicar en sí misma la ejemplaridad. El genio, *en su concepto*, no podría ser jamás imaginación desbocada, «sinsentido original», sino internamente regulada.

Pero no es tan simple. Al cabo del § 47 («Esclarecimiento y confirmación de la anterior definición del genio»), Kant es particularmente taxativo:

> El genio no puede proporcionar más que rico *material* para productos del arte bello; la elaboración de ése y la *forma* exigen un talento formado por la academia, para hacer de aquel un uso que pueda sostenerse ante la facultad de juzgar (KU, AA 5: 310/Oyarzun (1992): 254).

Los énfasis no pueden ser más claros: el genio aporta la materia, y la condición que antes ha llamado Kant «académicamente correcta (*schulgerechtes*)» proporciona la forma, que es precisamente aquella que es favorablemente acogida por el juicio, es decir, por el gusto. Un nuevo aspecto paradójico de la exposición se evidencia aquí, a la manera de una segunda línea de argumentación respecto de aquella que ha sido inaugurada por el comienzo del § 46. ¿Cuál es, entonces, la regla que la naturaleza da al arte a través del genio? ¿No ocurre más bien que la operación genial desborda toda regla y que arriesga siempre el «sinsentido original» de no existir para ella una rigurosa contención? ¿No es así que la imaginación licenciosa requiere de alguna brida si en definitiva su producto ha de ser aprobado como bello?[15]

En tal caso, la originalidad del genio, su productividad y logro que no supone regla precedente conocida, sino que solo se anuncia en su producto, se debería exclusivamente a la imaginación operando en toda soltura, sin sujeción a una regla[16], no solo una regla que le

[15] Cabría recordar aquí a Aristóteles: el 'don metafórico' es «lo único que no se puede tomar de otro (*oúte pàr'állou ésti labeîn*), y es indicio de talento (*euphyías*); pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza (*tò hómoion theoreîn*)» (*Poet.*, 1459 a 6-8). Por cierto el abuso de la metáfora provoca la originalidad incomprensible, el enigma, cuya «esencia consiste en unir, diciendo cosas reales, términos inconciliables» (*Poet.*, 1458 a 26-27).

[16] Al cabo del § 17, en que se discute el ideal de belleza, según la cual el aspecto de un ser humano en que ninguna de sus disposiciones anímicas destaca contrasta con «lo que se denomina *genio*, en que la naturaleza parece apartarse de las relaciones habituales entre las fuerzas del ánimo para ventaja de una sola de estas» (KU, AA 5: 235 n./Oyarzun (1992): 165 n.) que, desde luego, sería la imaginación.

pudiese anteponer e imponer el entendimiento, sino una que a este le fuese indeterminadamente congruente. El desborde no le sería ajeno. ¿Operaría aquí la naturaleza caóticamente? ¿Sería esta su teratología, la prescindencia ciega de toda coherencia? De ser así, como decíamos, la imaginación genial requeriría ser sofrenada. Pero ¿quién maneja el freno?

Si se presta atención al concepto de «forma» que conviene al talento educado académicamente y que es aquello que contribuye a complacer al gusto, se observará que es precisamente gusto lo que ella supone en el artista y que el gusto, sin ser una facultad productiva, interviene decisivamente en la producción; el genio:

> tras varios ensayos, a menudo esforzados, por contentarlo [al gusto], encuentra la forma que le satisface; de ahí que no sea esta, por decir así, cosa de inspiración o de un impulso libre de las fuerzas del ánimo sino de un mejoramiento lento y muy penoso para hacer que esa forma llegue a ser adecuada al pensamiento y, sin embargo, no perjudicial para la libertad en el juego de aquellas fuerzas (KU, AA 5: 312 s./Oyarzun (1992): 256).

El gusto interviene, pues, para adecuar la productividad de la imaginación al requerimiento del entendimiento en la presentación de un concepto, sin merma del juego de esas facultades[17].

Cabría suponer que existe en el genio una complementariedad entre el gusto, como custodio de la forma, y la imaginación, como surtidor de los materiales. Siendo aquí la imaginación la condición necesaria, aunque no suficiente para la gestación del arte bello, se podría argüir que Kant mantiene una noción amplia (o plena) del genio y otra restringida (y disciplinaria) en cuanto a las potencias que actúan en él[18]. La última atribuiría al genio la actuación de la imaginación en una función suya «híper-productiva», si así puede decirse, en cuanto opera irrestrictamente, por asociaciones que exceden la regla de la es-

[17] A manera de imagen ejemplar de lo que Kant tiene en mente se podría considerar la actitud (la posición) del pintor en *Las meninas*. Con el pincel en suspenso, se distancia apenas de la tela para capturar el total de la escena; evalúa críticamente la imagen que hasta ese momento ha plasmado (y que para nosotros es definitiva). En esa evaluación se leería el instante de severidad del gusto que, aunque fuese cautivo de lo que ve, de lo que lee, escucha o siente, reserva para sí la última instancia, la del tribunal, y sanciona y dictamina. Todo sería así, si no fuese porque el pintor ha fijado el momento en que sus ojos se apartan de la pintura y, al mirar, comprueba en el reflejo la escena y el traslado de la misma que pinta, y en ella misma se incluye, se mira en el espejo que le devuelve la imagen de toda la escena y, en ella, la suya propia. Ese espejo es la imaginación.

[18] En esta línea, Allison afirma haber una concepción «gruesa» y otra «delgada», tras consignar las (relativas) contradicciones del texto kantiano. (Allison, 2001: 300 s.)

quematización (o bien apuntan a extenderla más allá de los conceptos del entendimiento). La primera, en cambio, es la que considera indisociables originalidad y ejemplaridad, puesto que su conjunción hace primeramente posible al arte bella: «Para el arte bello serían, pues, requeridos *imaginación, entendimiento, espíritu* y *gusto*» (KU, AA 5: 320/Oyarzun (1992): 265). Así se dice conclusivamente después de haber insistido en que el gusto es «la disciplina (o crianza) del genio», que le corta las alas y lo civiliza, para se mantenga conforme a fin y haga sus ideas sustentables: si algo ha de ser sacrificado, habrá de ser el *élan* del genio, en pro de la ejemplaridad (KU, AA 5: 319 s./Oyarzun (1992): 264 s.). El gusto, pues, urge a la imaginación a ajustarse al entendimiento, de modo que, en la versión que aquí domina, la belleza del arte se debe más al juicio, es decir, al momento de la recepción, que a la pródiga productividad de la imaginación.

No es difícil pensar que Kant ha tenido en la mira al *Sturm und Drang* y a la celebración del genio por Herder y que, sin embargo, su apropiación del concepto de genio unida al resguardo que el gusto ejerce para evitar el «sinsentido original» reflejan una tensión entre Ilustración y Romanticismo que se haría patente en la concepción kantiana del arte (Cf. Zamitto, 1992: 8-10). Las alusiones críticas y censuradoras a aquella vertiente son abundantes en el texto (Cf., por ejemplo, KU, AA 5: 304, 310/Oyarzun (1992): 247, 254) y ven en ella una acentuación entusiástica y hasta incivil de la propia subjetividad que bien puede llegar a ser risible vista desde el palco de la razón. Una sobriedad burguesa —que no junónica— asoma en esta reprobación. Su interés está del lado de aquello a lo que el gusto se abre: la comunicabilidad intersubjetiva, el decoro de las costumbres.

En todo caso, queda como dato fundamental (y hasta cierto punto normativo) de la actuación genial la proporción de las facultades en juego. En virtud de ella, la fructífera libertad con que opera la imaginación en el genio, extendiéndose sobre multiplicidad de representaciones, es balanceada por la aptitud para reunirlas y darles una coherencia que es en sí misma indeterminable y solo se pone de manifiesto en el producto mismo. La clave de esa operación es, pues, la generación de una nueva regla, una regla de coherencia de la multiplicidad del material intuitivo, que en cierto modo nace con este mismo en el proceso creativo, así como ese material cobra forma en virtud de tal regla. Sería esta la índole de lo que Kant llama idea estética, sobre la que nos ocupamos en el acápite siguiente.

III. La idea estética

El § 49, por vía de ejemplos (que evocan a la distancia el «no sé qué» de Feijóo), se abre con el recurso al concepto de espíritu (*Geist*).

Se añade esta noción para dar cuenta del principio que vivifica a las facultades de conocimiento poniéndolas armónicamente en juego: en movimiento, en oscilación (*in Schwung*) (KU, AA 5: 313/Oyarzun (1992): 257). Este concepto de obvia prosapia y notoria posteridad tiene una situación peculiar. Es acaso la intimidad misma del genio, lo que este transmite a su producto y a través de él, y por eso mismo guarda una relación esencial y hasta cierto punto enigmática con la naturaleza que «da la regla arte», siendo así un impulso que habita en el nervio de la imaginación, que vivifica su afinado concurso con el entendimiento; es, ese juego, ese envión, en última instancia, un «impulso espiritual inimitable» (KU, AA 5: 318/Oyarzun (1992): 263). Sin abundar en mayores precisiones, Kant confiere a este elemento una función preponderante, como el maestro del material que provoca la activación y, por eso, como origen de la misma. Pero, al mismo tiempo, cabría entender que le es atribuible la interna coherencia, es decir, la unidad de ese vario material, según lo que sugeríamos al final del acápite precedente. En ese alcance, Kant lo declara responsable del rendimiento decisivo del arte en cuanto bello:

> Este principio no es otra cosa que la facultad de la presentación de *ideas estéticas*; y bajo idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto; a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible (KU, AA 5: 313 s./Oyarzun (1992): 257 s.)

Este pasaje merece especial atención ante todo porque introduce otro tipo de idea, que se constituye en *pendant* y contraparte de las ideas de razón de las dos *Críticas* precedentes. Este segundo tipo es criatura exclusiva de la tercera y no basta para conceptualizarlo acudir a su neto contraste con el primer tipo, según el cual la idea estética es «la pareja [...] de una idea de la razón, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna intuición [...]» (KU, AA 5: 314/Oyarzun (1992): 258). A fin de aproximarnos a la índole peculiar de la idea estética se trata ante todo de reconocer su estructura. Esto supone clarificar cuál es el carácter de esta peculiar representación intuitiva y a qué se debe su indeterminación conceptual. Pero hay también una segunda cosa que traer a cuento: es la (por lo pronto) discreta introducción de una matriz lingüística en la explicación de la idea estética, que, como veremos, tiene su pieza principal en aquello que Kant llama «expresión» (*Ausdruck*). De esto me ocupo más adelante. Entre tanto, tarea principal es atender a lo que se dice sobre la estructura de la idea estética.

Al resumir Kant sus precisiones, estipula:

> En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación asociada (*beigesellt*) a un concepto dado, la cual está ligada (*verbunden*) a una multiplicidad tal de representaciones parciales (*Teilvorstellungen*), que no se puede hallar para ellas ninguna expresión que designe (*bezeichnet*: denote) un concepto determinado y que deja, pues, pensar a propósito de un concepto mucha cosa innominable (*viel Unnennbares*), el sentimiento de lo cual vivifica las facultades de conocimiento, y al lenguaje, en cuanto mera letra, asocia el espíritu (KU, AA 5: 316/Oyarzun (1992): 261).

La cita recoge, a partir de lo previamente dicho, los elementos o momentos constitutivos de la idea estética: 1) un concepto dado; 2) una representación de la imaginación que se asocia a este; 3) un enjambre de representaciones que esa representación trae consigo, convoca, imanta, y que 4) en conjunto con la representación y con el concepto a la que esta se asocia provoca el efecto de esa plenitud indeterminada, indecisa e interminable que es el mucho pensar. Las «representaciones parciales» son aquellas que más atrás se ha descrito como «formas que no constituyen la presentación misma de un concepto dado, sino que solo expresan, como representaciones laterales de la imaginación, las consecuencias enlazadas a él (*die damit verknüpften Folgen*) y el parentesco (*Verwandtschaft*) suyo con otros conceptos» y reciben la denominación de «atributos (estéticos) de un objeto» (KU, AA 5: 315/Oyarzun (1992): 259), no muy lejos del «aire de familia» de Wittgenstein. Merecen el nombre de *ideas*, dice Kant, porque apuntan a ser presentaciones de ideas de la razón y porque ningún concepto puede serles adecuado (Cf. KU, AA 5: 314/Oyarzun (1992): 258). Eso que llamo aquí «apuntar» («tender», en el texto: *streben*) deja en claro que no pueden ser sino exposiciones *indirectas* de ideas de la razón, a las cuales ninguna intuición puede corresponder. Este modo indirecto es lo que especificaría el sentido que asume aquí el término «expresión», del cual se vale Kant para indicar la índole de la presentación que tiene lugar en las ideas estéticas. Esta índole es definida por Kant como *simbólica*, a diferencia de la esquemática, en cuanto que esta es la presentación directa de un concepto y aquella es indirecta, analógica (Cf. KU, AA 5: 351 s./Oyarzun (1992): 302 s.). En tal medida, la concepción de la idea estética es crucial para dar cuenta de la tesis que remata (en la Dialéctica) la «*Crítica de la Facultad de Juzgar* estética»: § 59 «De la belleza como símbolo de la moralidad» (KU, AA 5: 351-354/Oyarzun (1992): 302-306).[19]

[19] El símbolo, explica Kant, es, a diferencia del esquema, la presentación indirecta de un concepto, es decir, una intuición acerca de la cual la facultad de juzgar aplica solo la regla de la esquematización, prescindiendo de toda

Precisamente a propósito del término «expresión», cabe observar cómo la instancia «lenguaje» es llevada aquí por una tensión: por una parte se trata de su insuficiencia para dar cuenta de la idea estética: ningún lenguaje puede alcanzarla ni hacerla comprensible (KU, AA 5: 314/Oyarzun (1992): 258), precisamente porque en ella hay más de lo que una expresión lingüística determinada puede comprehender (Cf. KU, AA 5: 315, 316/Oyarzun (1992): 259, 260): en todos estos casos el lenguaje comparece como instrumento de acuñación y comunicación de conceptos cuya determinación es excedida indefinidamente por la riqueza «innominable», el caudal inefable que encierra la idea estética; en esta, al lenguaje, como mera letra muerta, se une el espíritu (KU, AA 5: 316/Oyarzun (1992): 260). Por otra parte, en un sentido que es preciso discernir, la expresión, como acto que implica la matriz lingüística, designa precisamente lo que se podría llamar la sugerencia, la alusión de las ideas de razón «cifradas» en la presentación intuible que el genio ofrece[20]. Esa matriz no solo parece pertinente para dar nombre a aquello que sería específico de la creación artística como proceso y resultado, sino también, y por eso mismo, para dar cuenta de la taxonomía de las artes.

Pero no es solo eso. La matriz lingüística se aplica también a la naturaleza. Al hablar Kant de la afinidad de los juicios estéticos con el sentimiento moral, a propósito del interés intelectual en lo bello (§ 42), sugiere por contraste que esa afinidad no está tan lejos de ser «la exégesis de la escritura cifrada (*Chiffreschrift*) a través de la cual nos habla figuradamente (*figürlich zu uns spricht*) la naturaleza en sus bellas formas» (KU, AA 5: 301/Oyarzun (1992): 243). El pasaje ha sido muchas veces comentado. Parece posible pensar que esta profusa tropología y sobre todo el «hablar figurado» a través de los bellos fenómenos como cifras de una escritura sea precisamente el modo en que la naturaleza estéticamente se *expresa*, tendiéndose así un vínculo con la idea estética.

Precisamente emplea Kant el término «expresión» para describir el acontecimiento estético como tal: «La belleza (sea ella belleza

---

adecuación posible de la intuición con el concepto, siendo este último el caso de las ideas de razón. Es esto justamente lo que ocurre con la idea estética.

[20] La fórmula esta inscrita por primera vez en el compendio de notas que definen al genio, la tercera de las cuales (después de la prescindencia de reglas específicas y conscientes y de la relación de imaginación y entendimiento que en él acontece) reza: «[el genio] no se muestra tanto en la ejecución del fin encomendado en la presentación de un concepto determinado como más bien en la exposición (*im Vortrage*) o expresión de ideas estéticas, las cuales contienen, a este propósito, rico material, y que, por tanto, hace representable a la imaginación en su libertad respecto de toda dirección por reglas, como conforme a fin, no obstante, para la presentación del concepto dado» (317).

natural o artística) puede ser llamada en general la *expresión* de ideas estéticas» (KU, AA 5: 320/Oyarzun (1992): 265), con un realce de la palabra que pareciera enfatizar su pertinencia, si bien no se precisa su acepción en parte alguna. La frase que cito está al comienzo del § 51, destinado a ofrecer una clasificación tentativa de las bellas artes, fundada precisamente en «la analogía del arte con el modo de la expresión de que se sirven los hombres al hablar para comunicarse unos a otros tan perfectamente como sea posible, o sea, no solo sus conceptos, sino también sus sensaciones» (KU, AA 5: ibíd./Oyarzun (1992): *Ibíd.*). No puedo entrar aquí en esta clasificación, que tiene muchos aspectos —y limitaciones también— meritorios de atención y discusión crítica. Solo me limito a subrayar la definición de la belleza misma como expresión de ideas estéticas, que induce a una relectura de la Analítica en esta clave, como si la situación parergonal del arte tuviese efectos retrospectivos.

Un último punto por considerar concierne a la relación que pudiese haber entre las ideas estéticas y lo sublime, puesto que en ambos casos está implicada la razón. Kant restringió la posibilidad de un sublime artístico a la concordancia con la naturaleza y, desde luego, concebía a esta como el escenario propicio para suscitar el sentimiento de lo sublime (Cf. KU, AA 5: 245/Oyarzun (1992): 176). Hay disparidad en los comentarios, sosteniendo algunos estudiosos que Kant excluye de plano un presunto arte de lo sublime. En todo caso, la (relativa o absoluta) insuficiencia de las obras de arte en vista de lo sublime se debe, por una parte, a que están condicionadas, si puede decirse así, por la escala humana, en intención, magnitud y poderío, de manera que solo puede traerse a cuento a las pirámides o a la Catedral de San Pedro a manera de ilustraciones aproximativas de la ilimitación de lo sublime, sometidas a los límites de la forma artística (arquitectónica). Por otra parte, en términos del procesamiento de lo sublime, ha de tenerse en cuenta que Kant entiende que este implica una violencia que se ejerce sobre la imaginación y un colapso de esta misma, el cual da lugar a la actividad de la razón y al recurso a sus ideas suprasensibles. En su apreciación propiamente estética, como en la de cualquier otra obra de arte, no podría aparentemente sino considerárselas bellas, en cuanto placen por su forma, que supone, precisamente, limitación (Cf. KU, AA 5: 244/Oyarzun (1992): 175). La diferencia fundamental estriba en que en el juicio de lo sublime la violencia que sufre la sensibilidad en «el tenso esfuerzo de la imaginación por tratar a la naturaleza como esquema» de las ideas (KU, AA 5: 265/Oyarzun (1992): 200), que a la vez la repele y la atrae a la manera del abismo, es una violencia que se representa «como algo que la imaginación misma ejerce a titulo de instrumento de la razón» (KU, AA 5: 269/Oyarzun (1992): 205). Esta función instrumental es

precisamente la que no está presente en la creación genial: aquí (sin perjuicio de lo que antes hemos dicho al respecto) la imaginación opera sin constreñimiento, en libertad, pero al mismo tiempo en armonía con la facultad de los conceptos (entendimiento y razón), siendo la irreductible presencia intuitiva del retoño de esa creatividad lo que suscita la expansión del pensamiento hacia las ideas de razón. Es esto, según Kant, lo que refiere las ideas estéticas a la belleza.

Es particularmente llamativo que el arte, ya en tiempos de Kant anciano y acentuadamente en lo sucesivo, haya hecho tema y temple suyo aquello que Kant excluye o deja sin mención. En esa posteridad, la belleza se muestra inseparable de la deformidad y la distorsión (en lo grotesco), en tanto que Kant no aborda en modo alguno la contrariedad a fin propia de lo feo como una que sea distinta de la que propone lo sublime[21], sino que parece asumirlo meramente como el reverso del juicio de gusto aprobatorio. Así también la belleza es leída en el momento de su mortalidad, evanescencia y descomposición. Si para Kant es problemática la idea misma de una *obra de arte* sublime, este justamente ha sido el sello de parte considerable de la producción artística (y de la teorización estética) de los últimos dos siglos y poco más, y lo es particularmente en un proceso de radicalización de la negatividad de lo sublime, que es también su descenso y mutación en otros modos: lo terrible, lo horroroso, lo humorístico, lo siniestro, lo abyecto y hasta el aire gélido de la indiferencia. Al fin y al cabo, parece improbable contener esta variedad y esta deriva dentro del marco de la estética kantiana por razones, digamos, programáticas, es decir, por el vínculo esencial de la belleza con la moralidad. En el § 52, que trata de «la unión de las bellas artes en uno y el mismo producto», y que sugiere la reserva de Kant ante ciertos rendimientos de las artes mixtas (teatro, ópera, danza, tragedia), se propone, al menos en algunos casos, el divorcio entre el arte y la belleza allí donde prima el goce (es decir, la materia de la sensación) en desmedro de la forma. No se trata aquí de los vuelos entusiásticos del genio, sino del arte como celebración de sí mismo en el lustre seductor del artificio. «Si las bellas artes no son puestas en vinculación, de cerca o de lejos, con ideas morales, únicas en llevar consigo una complacencia independiente, lo último será su destino final» (KU, AA 5: 326/Oyarzun (1992): 272). Ese destino linda, en clave kantiana, con lo asqueroso.

[21] Sobre este punto, v. Kuplen, 2015: 134 ss.

Apostilla

En una conferencia que dio Jorge Luis Borges en Harvard, como primera de una serie, año 1967, comenta con su ironía escéptica de rigor: «Cuando quiera que me he sumergido en libros de estética, he tenido la incómoda sensación de estar leyendo obras de astrónomos que jamás vieron las estrellas» (Borges, 2000: 2). Kant, se supone, tuvo escaso trato con obras de arte, como no fuera por reportes, descripciones y libros de viajes. No me parece impropio suponer también que su gusto (empleemos esta palabra) no ha de haber sido tan refinado como el de muchos de aquellos que contribuyeron al nacimiento y desarrollo de la estética en el siglo XVIII. Sus ejemplos son triviales, aunque no habría razón para echárselos en cara, puesto que no tienen más finalidad que la ilustrativa, caso en el cual se agradece la abstinencia en la ostentación de cultura. Pero uno se podría preguntar si la ironía de Borges podría cuadrarle a este «libro de estética». Imagino que cabría decir que en él no fulge estrella alguna, porque la principal preocupación de Kant ha sido trazar la carta de constelaciones en que a esos astros les sería dado lucir: *scheinen*. Las zonas opacas o ciegas que el mapa enseña a una mirada actual, los confines inexplorados o imprevistos no desmerecen el afán; en cierto modo, este mismo, acaso, permite atender a ellas con disposición analítica y crítica.

Bibliografía

Allison, Henry E. (2001): *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge, Cambridge University Press.

Aristóteles (1999): *Poética*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Gredos.

Borges, Jorge Luis (2000): *This Craft of Verse*. The Charles Eliot Norton Lectures 1967-1968. Edited by Clin Andrei Mihailescu, Cambridge, MA, and Londres, England, Harvard University Press.

Kablitz, Andreas (2008): «Die Kunst und ihre prekäre Opposition zur Natur», en Höffe, Otfried, *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlín, Akademie Verlag, 151-172.

Kant, Immanuel (1992): *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzun R., Caracas, Monte Ávila.

Kuplen, Mojca (2015): «The Sublime, Ugliness and Contemporary Art: A Kantian Perspective», *Con-Textos Kantianos* 1: 114-141.

Schaper, Eva (2003): «Free and Dependent Beauty». En: Guyer, Paul, *Kant's Critique of the Power of Judgment. Critical Essays*, Lanham-Boulder-Nueva York-Londres, Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Pseudo-Longino (2007): *De lo sublime*. Traducción de Eduardo Molina C. y Pablo Oyarzun R., Santiago, metales pesados.

Zammito, John H. (1992): *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press.

La Antropología Pragmática y la autodeterminación del ser humano en Kant[1]

REINHARD BRANDT
Philipps-Universität Marburg

I. LA ANTROPOLOGÍA ANTES DE KANT

Según el conocimiento del que ahora disponemos, la palabra *Antropologium* se usó por primera vez en el año de 1501[2]. Naturalmente que el *tema* de la Antropología, es decir, de la investigación filosófica, médica y científico-natural del ser humano, es, por el contrario, familiar ya desde la antigüedad también en el interior de las culturas fuera de Europa lo mismo que en el interior de la misma Europa. Y es algo puramenta casual el que este neologismo presuntamente moderno no aparezca ya en la Sofística, en Platón o en el Helenismo. En efecto, cuando Platón se plantea la pregunta: «¿Qué es el ser humano?» (ver a este respecto: Platón, 1953: II; *Alcibíades*, 129e9), tendría él que haber complementado esa pregunta señalando que este es justo el problema de la Antropología. Los editores posteriores del diálogo *Alcibíades* en el que se plantea la pregunta, eligieron el subtítulo «*Sobre la naturaleza del ser humano*». Los estoicos que publicaron justamente obras con el título «Sobre la naturaleza del ser humano» (véase a este respecto: Diógenes Laercio, 1829, 178 — SVF I —179)

[1] Traducción directa del alemán de Gustavo Leyva. A lo largo de este texto se emplean una y otra vez la palabra alemana «*Bestimmung*« y sus asociadas «*Bestimmtheit*«, «*Unbestimmtheit*«, «*bestimmt*«, «*unbestimmt*«, etc. «*Bestimmung*« posee en alemán el sentido de *determinación* pero tiene también, por lo menos desde Moses Mendelssohn, como habrá de mostrarse en este mismo texto, también el significado de *destino*. He optado por traducirla como *determinación* a fin de que concuerde en todos los casos con el sentido de las frases y oraciones en que aparece. No obstante, el lector no debe perder de vista el sentido de esta palabra también como *destino* [Nota del traductor, GL].

[2] Véase Dougherty, 1990: 244, nota a pie 5. Los análisis que se presentan a continuación han sido empleados en: Brandt, 1991, 1994, 1999 y 2003.

o bien los médicos que explican al hombre bajo el punto de vista específico de la salud y la enfermedad habrían podido igualmente publicar sus tratados con el título de «Antropología Médica» y es probable que incluso éste haya sido el caso, pero que, en el curso del tiempo, estos tratados y manuscritos hayan sido extraviados de la misma manera en que ocurrió con una buena parte de la literatura griega. Una investigación de la antigüedad tardía «*peri tes physeos anthropu*» proviene de Nemesio y ha llegado hasta nosotros en traducción latina. Ella remite expresamente a Platón y Aristóteles, esto es, a dos filósofos, y, a continuación, a Hipócrates y a Galeno, es decir, a dos médicos[3].

Es propio de los mitos culturales de la época moderna el que solamente en el interior de la modernidad se dirigió la mirada hacia el hombre y que, en ese mismo sentido, la antigüedad habría pensado y vivido completamente en un marco ontológico. Es así o de modo similar que rezan las autoestilizaciones ingenuas que ha hecho la modernidad en torno a sí misma. Particularmente poco acertada es la suposición de que el hombre como individuo reflexivo y como persona habría existido solamente a partir del Cristianismo o con el comienzo de la modernidad y que, en ese mismo sentido, la antigüedad no conocería una reflexión del ser humano sobre sí mismo y tampoco habría convertido a éste en un problema o en un tema. Sin embargo, no podemos olvidar que la que quizá sea la solución más antigua en Delfos es la expresada en la divisa «*Conócete a ti mismo*», planteada por Sócrates en el marco de la filosofía. Pero ya antes las tragedias se habían ocupado con el problema del autoconocimiento del hombre. El que el hombre se convierta a sí mismo en tema de reflexión y conocimiento metódico no es algo extraño a la Antigüedad; incluso podría decirse que este esfuerzo intelectual en torno a una reflexión sobre el hombre se encuentra en el centro de la Antigüedad. En efecto, los autores de la antigüedad, sean ellos médicos, literatos o filósofos, eran ya en la época de Sócrates tan reflexivos como llegaron a serlo sus sucesores modernos que consideraban a sus colegas de la antigüedad como ingenuos por razones inscritas en el interior de una cierta filosofía de la historia.

Con relación a la Antropología Filosófica (en oposición a la Antropología Médica) podemos decir con seguridad que ella fue elaborada por lo menos en dos direcciones distintas. Así, Platón se pregunta, como ya lo hemos visto: «¿Qué es el hombre?». Con ello plantea una pregunta en torno a la definición y a la esencia, una pregunta que concierne a la naturaleza sustancial del hombre. Los estoicos, por su parte, marcharon en sus tratados sobre la naturaleza del hombre par-

[3] Véase Nemesio, 1917, 3.

cialmente en la misma dirección. Sin embargo, encontramos frecuentemente formulaciones que no van en dirección de la sustancia, sino más bien de la función del ser humano y que podrían ser expresadas en la siguiente pregunta: «¿Para qué estamos *determinados* por la naturaleza o por Dios?»[4]

Los estoicos ven la naturaleza en general regida por un *logos* divino que es, no obstante, material y que asigna a todos los seres un fin en el interior de la totalidad —y, dentro de estos seres, también, por supuesto, al hombre. De este modo, de acuerdo a la concepción estoica, se puede responder a la pregunta «¿Qué es el hombre?» si se sabe para qué está determinado el hombre en el todo de la naturaleza, cuál es la función que tiene. Las dos preguntas se distinguen también en que la una está orientada teoréticamente y proviene de la curiosidad teórica, mientras que la determinación del fin ofrece la dirección de la acción y es, por tanto, no una pregunta primariamente de carácter teórico, sino más bien de carácter practico. Si sabemos para qué hemos nacido, entonces sabemos también qué debemos hacer. Los estoicos suponen una técnica de la naturaleza que produce las diferentes clases de cosas desde los minerales hasta los seres humanos, pasando por las plantas y los animales, todos ellos orientados hacia un fin determinado. Conforme a esta doctrina de los fines, la naturaleza inferior está determinada en su totalidad para servir al hombre, de modo que el hombre es, al lado de Dios, el fin–centro del mundo. Y el fin del hombre es, a su vez, la contemplación de la naturaleza, la veneración del logos divino y la vida moral en el seguimiento del fin de la naturaleza[5].

Detengámonos brevemente en este punto. Todas las formas de la Antropología plantean la pretensión de ser racionales, científicas. Especialmente la Antropología propia del Estoicismo, aunque también, naturalmente, la antropología Médica, ha realizado una investigación que avanza en esa dirección. De este modo, en el interior del Estoicismo se puede encontrar un interés etnológico intensivo: se investiga empíricamente las formas de vida de otras etnias y se intenta aprehenderlas en el contexto del sistema filosófico propio. Es de ese modo que se vieron las distintas formas de vida y los diversos caracteres del hombre en el contexto de un clima que varía geográficamente y se

4 Véase a este respecto Pseudo-Longino, 1966: 98. *Peri hypsous* 35, 4: «Para qué hemos nacido». Cicerón, 1964, 10 señala en *De officiis* I 11: «Por lo pronto: a toda clase de ser viviente le es dado por naturaleza protegerse en lo que concierne a su vida y a su cuerpo, apartarse de aquello que parece provocarle daño y buscar todo aquello que le es útil para la vida...» (cfr., Brandt, 2003).

5 Esto se puede ver con más detalle: Marett,1908 y, ante todo, en Schmitt, 2006.

procedió a analizar el mundo de la vida privilegiado en la zona media entre los extremos del calor en el sur y del frío en el norte.

La pregunta por la Antropología se muestra por ello como una pregunta específicamente diferente de la pregunta por la *imagen del hombre*. En efecto, una imagen del hombre se puede obtener a partir de la épica homérica, del Código de Hammurabi y del Antiguo Testamento, si se deducen presuposiciones y suposiciones de los textos correspondientes o de las opiniones y expresiones de las otras culturas a partir de ciertas opiniones como intérprete y se las resume bajo el título propio de «imagen del hombre»[6]. Se podría decir incluso que también a través de las declaraciones de nuestros prójimos se expresa una imagen del hombre en general más o menos determinada que se puede amar u odiar y, de la misma manera, se podría investigar la imagen del hombre expresada en la administración de la justicia, en la economía de mercado o en la biotecnología moderna. *Imagen* del hombre versus Antropo*logía*. La primera, podríamos decir ahora, es un conjunto de representaciones fundamentales a las que llegamos a partir de determinados modos de acción de los actores. Los individuos e incluso las instituciones no necesitan ser conscientes de estas premisas y representaciones fundamentales de sus discursos y acciones específicos. Es el intérprete quien las enlaza en un todo y denomina a este todo con una metáfora, la de la imagen, la imagen del hombre. Se trata de una expresión realmente metafórica, pues aquí no se delinea por así decirlo ninguna imagen, sino que se trata de hacer esa imagen comprensible y comunicable a través de símbolos lingüísticos. Por el contrario, el concepto de la Antropología designa una tematización científico-racional del hombre y a ella puede subyacer una determinada imagen del hombre, pero ella es esencialmente Antropo-logía que pretende un conocimiento propio y defiende ese conocimiento contra objeciones críticas con la ayuda de argumentos racionales. Puede decirse en este sentido que imágenes del hombre las ha habido también ya en las épocas míticas de los pueblos, pero en ellos no ha habido todavía una Antropología en sentido estricto porque el pensamiento mítico no se plantea interrogaciones críticas y autocríticas como tales. La Antropología europea crítica justamente las imágenes del hombre y de los dioses de los tiempos míticos siguiendo en ello dos postulados: por un lado, los estados de cosas afirmados tienen que poder ser probados empíricamente en caso de que se planteen objeciones

[6] Véase a este respecto: Michael Stolleis en su contribución «Das Menschenbild der Verfassung«: «La ley fundamental no formula en ninguna parte en forma explícita una «imagen del hombre». Ella tiene que abrirse más bien a partir de diferentes enunciados» (Apartado 5).

críticas contra de ellos y, por otro lado, las afirmaciones tienen que ser coherentes unas con otras. Es sobre la base de este fundamento que se puede hablar de una investigación científica que se expone en forma consciente a objeciones críticas fundamentadas racionalmente. A diferencia de ello, las imágenes del hombre pueden ser constatadas por una tercera instancia y examinadas con relación a la identidad y la diferencia, pero no pueden ser mejoradas científicamente, porque su meta no es el conocimiento expresado en proposiciones verdaderas o falsas. En las imágenes del hombre se expresa más bien el sentir y el querer de los hombres con relación a otros hombres y quizá también con relación a los dioses y a los animales.

Una advertencia previa todavía: el concepto de Antropología con el que se trabaja en este ensayo es distinto al de la «*Anthropology*» y «*Antropología*» en Norteamérica y Latinoamérica. En ambos casos la etnología pertenece a la Antropología, lo que no es habitual que en el ámbito de la lengua alemana. La expresión «imagen del hombre» es específicamente alemana y por ello es difícil poder encontrar para ella equivalentes en otras lenguas y, especialmente, para el plural «imágenes del hombre». Estas expresiones no las hay en griego ni tampoco en latín.

En la antigüedad encontramos tres formas distintas de la Antropología: En primer lugar, la Antropología Filosófica y en segundo lugar, la Antropología Médica. La Antropología Filosófica se descompone, a su vez, en dos preguntas distintas: La primera pregunta de ellas es «*¿Qué es el hombre?*» y la segunda, «*¿Para qué está determinado el hombre?*» Además de ello, se desarrollan, ya en la Modernidad, otras constantes de la Antropología. Una de ellas insiste en que no se desea investigar al hombre cómo él debe ser, sino más bien cómo él es. Esto tiene, desde luego, un acento de carácter antiplatónico y marcha en dirección de un realismo que sea próximo a la vida y se desarrolla así en contra de un idealismo presuntamente vacío de sentido y lleno de sofisticadas quimeras. De este modo, una mirada que no haya sido empañada por este falso idealismo tendría que mostrarnos la verdadera naturaleza del hombre que, es así que lo comprenden diversos autores, estaría determinada por dos impulsos fundamentales: por un lado, el impulso de la autoconservación y, por otro lado, el instinto de la preservación del género. Un análisis más detallado de la autoconservación saca a la luz cómo el hombre actúa y vive en el cuidado de sí mismo. El cuidado de sí mismo es, a su vez, un motivo estoico: al igual que los otros seres vivos, los seres humanos estamos determinados a conservarnos a nosotros mismos y este cuidado y conservación de sí mismo se encuentran ya en la naturaleza del hombre y constituyen la premisa de innumerables teorías. Es así que se encuentra, por ejemplo, en el centro de la filosofía del Derecho y del

Estado de Thomas Hobbes, especialmente en el *Leviatán* (1651), y en el *Contrato Social* (1762) de Rousseau al igual que en Heidegger en *Ser y Tiempo* —la fundamentación real de Heidegger en el Estoicismo es apenas conocida— y más, recientemente, Habermas ha planteado este mismo problema del cuidado de sí mismo siguiendo la vía de Kierkegaard (Habermas, 2001: 11, 15).

En lo que a continuación sigue serán distinguidos y explicados dos tipos de Antropología en Kant que se encuentran en la tradición de la Antropología europea, tanto de la antigua como de la moderna. Sin embargo, ya desde antes podría ser respondida la pregunta en torno a cuál sería la contribución que una investigación de la Antropología en el siglo XVIII podría ofrecer para la clarificación de preguntas antropológicas actuales. Pienso que en ella nos enfrentamos con distinciones que aun hoy en día son sistemáticamente interesantes y, entre ellas, coloco la de la diferencia de la pregunta por el qué y la pregunta por el para qué: «*¿Qué es el hombre?*» y «*¿Para qué está determinado el hombre?*». Ninguna de estas dos preguntas, planteadas ya con claridad en la Antropología del Siglo XVIII, son hoy en día obsoletas, sino que persisten actualmente en un modo que es a veces más preciso pero que en otras ocasiones puede ser más confuso. Por otra parte, las muy diferenciadas investigaciones actuales en el interior de la Antropología pueden recordarnos un planteamiento científico del problema que remite los diversos ámbitos parciales a un nexo sistemático del todo, pues es la razón filosófica la que impulsa a considerar e introducir las presuposiciones de contenido y a incorporar el propio método en el tema y en las preguntas de la Antropología actual. Se podría decir que una diferencia correspondiente entre la Antropología del Siglo XVIII y la Antropología actual es importante y decisiva: antes del Siglo XVIII no había una Antropología experimental y los autores que se encargaban de la Antropología extraían su conocimiento del hombre a partir de datos especulativos y de exposiciones detalladas del comportamiento humano que provenían ante todo de la literatura. Así, por ejemplo, debe señalarse que David Hume en su *Science of Man* con la que pretendía fundamentar las ciencias del espíritu en 1639-1740 no recurre a experimentos reales, aunque él afirme orientarse por la imagen rectora de la Física de Newton.

Llama la atención que un libro reciente sobre la Antropología de Kant plantea claramente la necesidad del acceso histórico. Así, en febrero de 2003, se anunciaba un libro de la siguiente manera: el libro en cuestión sería «la tentativa por comprender la *Antropología en sentido Pragmático* como un texto fundamental de la Antropología histórica, pues, en efecto, con Kant adquiere la pregunta «*¿Qué es el hombre?*» una radicalidad que se debe al hecho de que el hombre en la modernidad no es más el lugarteniente del asboluto, sino el filósofo

de la finitud. Dentro de la mirada de la *Introducción a la Antropología de Kant* de Michel Foucault, la Antropología se convierte por ello en un proyecto inacabable que tiene que pensar siempre y continuamente de nuevo la posibilidad y límites del saber, de la moral y de la cultura, incluso del hombre mismo»[7]. Después de la lectura de un texto como el anterior el historiador de la Filosofía se pregunta sobresaltado: ¿Cómo es que debería ser considerado el texto de Kant como un texto fundamental de la Antropología Histórica? En efecto, al igual que David Hume, Kant es de la opinión de que la naturaleza del hombre que él investiga con relación a su acción empírica prudente mantiene históricamente una gran constancia. El destinatario adecuado de una Antropología Histórica sería más bien el Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de 1755 en el que se presenta la transformación del hombre desde un ser natural hasta convertirse en un ser civilizado. Debe recordarse en este sentido que Kant escribe una réplica en el año de 1786 con el título *Presunto comienzo de la historia de la Humanidad* en el que el tema es justamente la protofase de la historia de la humanidad en la forma de una historia inicial de la naturaleza del ser humano. También en este escrito se trata más bien de una Antropología Histórica mientras que en el texto *Antropología en sentido Pragmático* de 1798 estamos ante una obra que carece completamente de una consideración histórica. «Lugarteniente del absoluto» y «filósofo de la finitud» son conceptos con los que se debería tratar de mejor forma. Lo mismo se tendría que hacer con la pregunta «*¿Qué es el hombre*?» que supuestamente habría adquirido con Kant una nueva radicalidad. En efecto, esta pregunta no se encuentra en su obra impresa, tampoco en la *Antropología*, y no puede ser planteada ahí con la pretendida radicalidad. Debemos entonces analizar cuales son los autores que Kant piensa en forma radical y fundamental.

II. La idea rectora de la *Antropología en sentido Pragmático* de Kant

«*Antropología en sentido Pragmático* » — ¿Cuál es el tema unitario o la idea rectora de esta disciplina que Kant esperaba convertir en una especialidad universitaria? En la *Kritik der reinen Vernunft* se habla de una «idea en la Totalidad (*Idee im Ganzen*)« (KrV, BXLIV) y los *Prolegómenos* confieren a la filosofía trascendental un «alma del sistema« (Prol, AA 04: 374). Aunque está concebida en forma sistemática y como ciencia, la Antropología pragmática no es, sin embargo,

7 Véase a este respecto el catálogo de la Akademie-Verlag, 2002, y Kamper / Wulf, 2002.

un sistema filosófico ni pertenece en sentido estricto a la filosofía, ni tampoco se determina como sistema a partir de una idea de razón en su articulación. Es una disciplina empírica, como la ciencia de la Geografía Física que se ordena al lado de ella en forma sistemática. No obstante, tiene que buscarse una unidad y una idea rectora para comprender cuál es el punto de vista que ha reunido los materiales y excluído a otros.

Si dirigimos nuestra atención al escrito de 1798, encontramos la determinación tripartita y algo enigmática de que la Antropología pragmática se ocupa de lo que el hombre «hace o puede y debe hacer de sí mismo (*aus sich selber macht, oder machen kann und soll*)» como ser que actúa libremente (Anth, AA 07:119). El título *Antropología en sentido Pragmático* evidentemente no hace justicia al último componente, al del «deber», y no comprende por tanto al tema en su totalidad. De la misma manera, los títulos de las dos partes del escrito, «Didáctica Antropológica» y Característica Antropológica», apenas suministran alguna ayuda. En primer lugar, esta doble división no considera que el Programa abarca tres partes y, en segundo lugar, los conceptos de la Didáctica y la Característica no tienen ninguna relación específica con lo particular del hombre como un ser que actúa libremente. Por el contrario, los dos subtítulos rezan: «Del modo de conocer tanto lo interior como lo exterior del hombre» y «Del modo de conocer lo interior del hombre a partir de lo exterior». Aquí tampoco aparece ninguna relación con el tema del hombre que actúa libremente y tampoco ninguna referencia a un deber, sino la observación, libre de todo componente normativo, del hombre en relación a sus motivos fácticos, ocultos a nosotros. Esto se lo podría haber puesto como meta también David Hume. El actuar libre no desempeña aquí tampoco ningún papel.

Con los dos subtítulos citados nos enredamos ahora en una investigación que no estaba planeada. Pero las teorías, de cualquier clase que ellas pudieran ser, se nos presentan siempre en textos, y los textos están fijados por escrito y se hallan sometidos por ello a un destino del cual nosotros como teóricos no querríamos saber propiamente nada. Dicho en breve, el primer subtítulo no parece provenir de Kant. En efecto, ¿por qué debemos aprender a conocer lo exterior del hombre por un libro? ¿Dónde residiría el problema y dónde trata la «Antropología» de este problema que no existe? El segundo subtítulo retoma la cuestión racional de la Fisonomía, a saber: ¿Cómo podemos conocer o adivinar a partir de los semblantes y de los gestos de la persona algo sobre su carácter interior? En el primer subtítulo se plantea el problema de si pertenece en suma al texto, por así decirlo al juego de gestos de la teoría kantiana. Este subtítulo es no solamente sospechoso por su vacío, sino también porque, se constata con alivio, no aparece en el

manuscrito kantiano conservado como manuscrito H en la Biblioteca de la Universidad de Rostock. El Manuscrito comienza solamente después de la portada de la «Primera Parte». No se elucidará ahora cómo pudo llegarse a la suposición de que el copista de H derivó la formulación del subtítulo de la Parte 1 a partir de la del subtítulo de la Parte 2. Querría solamente remitir al hecho de que la nota marginal en la que se formula el Subtítulo de la Parte 2 en H también trae la formulación: «¿Qué es el hombre?» Se trata aquí de la vieja pregunta antropológica que ya se encuentra en Platón: *ti estin anthropos*. Kant la excluye conscientemente como pregunta rectora de la Antropología y la sustituye, como habrá de mostrarse, por la pregunta amplia, o también parcial, por la determinación del hombre.

Si la búsqueda de la idea rectora del escrito nos remite para empezar a su título y a su articulación interna en dos partes, entonces hemos fracasado con la primera tentativa. Los títulos de las dos partes no contienen una referencia al hombre como ser que actúa libremente y, por ello, no contienen el punto de vista específicamente pragmático de la obra; el concepto de la «Didáctica» se refiere quizá solamente a la técnica de exposición de la primera parte en forma de parágrafos, no al contenido de la primera parte en contraposición al contenido de la segunda, de la «Característica», y uno de los dos subtítulos no puede ser de más ayuda para nosotros porque evidentemente no proviene del autor.

Parece realmente que Kant no dispone de una idea unitaria a partir de la cual resulte una clara articulación de su doctrina y del escrito en el que ella se expone. No obstante, si se interpreta generosamente la fórmula «lo que el hombre hace o puede y debe hacer de sí mismo», se reconoce el contorno sombreado de la tríada de realidad, posibilidad y necesidad, y con ello podría accederse a los tres estratos de la Antropología que se pueden comprobar en ella y que tienen la ventaja de proporcionar diversos estadios del desarrollo. En el comienzo se encuentra la Psicología empírica de Alexander Baumgarten que trata de lo que se puede observar realmente, ordenar y tal vez explicar en el acontecer psíquico del ser humano; se trata de la Psicología empírica, en oposición a la racional. Kant se adhiere a este concepto con la primera Lección de 1772-1773. Kant coloca a Baumgarten a la base y lo complementa con partes que en su disposición se deben a las *Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime* (1764). En esta adición se encuentra genéticamente la *crux* de la doble división ya explicada. A ello sigue, en segundo lugar, un giro hacia lo pragmático probado con seguridad mediante una carta a Marcus Herz en el otoño de 1773 (Br, AA 10:143-146) y, en tercer lugar, se le incorpora a la Antropología una pieza teórica que se debe a la idea rousseauniana de la «*perfectibilité de l'homme*». El ser humano, esto

es la humanidad en su totalidad, está determinada, en oposición al resto de la naturaleza, a perfeccionarse. Este tercer complejo, introducido finalmente, trata de la determinación del hombre. Es a él que se refiere el «Deber (*Sollen*)».

La Lección de 1772-1773 subraya, en contra de Baumgarten, que la disciplina empírica de la Psicología o Antropología como tal no pertenece a la Metafísica. Subraya, además, que el estudio del hombre constituye el interés propio del hombre y que ha sido descuidado hasta ahora. Este lamento, un *topos* de la literatura presente en ese momento a Kant, no puede ser planteado más en los años noventa, pues la Psicología empírica experimentaba entretanto un éxito arrollador. Kant dice además en 1772 que no se había aprovechado el rico material antropológico que se encontraba ya dispuesto en los diversos géneros literarios y menciona a determinados autores como fuentes. Cualquiera que hubiera sido la forma en que Wolff y Baumgarten y, anteriormente, Hobbes y Pope llegaron a sus opiniones antropológicas —seguramente no sin una lectura intensa de historiadores y poetas—, la crítica de Kant toca un punto importante: el estudio del hombre hasta entonces no suministraba sus fuentes empíricas. Kant hace esto y se encuentra por ello entre la hasta entonces meramente afirmativa ciencia del hombre y una ciencia posterior a él que trabaja empíricamente y suministra los procedimientos que conducen a determinados resultados, esto es, no solamente observando, sino procediendo también en forma experimental. Por supuesto que una ciencia así pierde también con ello la relación con los otros dos planos de la Antropología kantiana. Si leemos hoy a Kant y aprendemos de él algo sobre el actuar prudente en el mundo y sobre la determinación de la especie humana, esto provoca una impresión extraña como conocimiento académico. La forma de la ciencia se ha transformado y ha conducido a una resignación académica en torno a la cuestión de a dónde conduce nuestro actuar y en qué marco general actuamos.

El tránsito de la Psicología empírica a la Antropología pragmática se realiza según la primera o segunda Lecciones en el programa anunciado al inicio, aunque sin una transformación de consideración del material. El programa se orientaba ya anteriormente al planteamiento de fines del hombre, porque todas las disposiciones del hombre eran vistas bajo un punto de vista finalista. En relación a ello, podemos decir en términos generales que la Antropología está concebida desde el inicio en forma estoico-teleológica y que la solución: «El hombre ha nacido para la acción», es válida por principio como premisa. Con el acento de lo pragmático, ella se coloca ahora en forma más decidida en el centro de la atención. Además, sirve para delimitarse de toda tentativa por conducir, en determinados ámbitos de fenómenos, a la Psicología en dirección de la Fisiología. Es precisamente esto lo

que hicieron Ernst Platner y Charles Bonnet en sus Antropologías en parte psicológicas, en parte fisiológico-médicas. El señalamiento de la orientación pragmática de la Antropología se halla en Kant enlazado en forma fundamental con la convicción de que la investigación teórica del enlace del cuerpo y el alma, investigación que en ningún caso conduce a resultado alguno, no es más un tema posible de la Antropología. La filosofía trascendental también evita este tema, aunque lo haga de otra manera. Por lo demás vemos que Kant conduce una investigación teórico-estática en un concepto práctico-dinámico, pues él no se preocupa tanto por la pregunta estática ¿«Qué es el hombre?», sino por la determinación del hombre con respecto a lo que él debe hacer.

El giro pragmático tiene como consecuencia en la organización técnica de la Lección el que, a partir de una disciplina introductoria, se haga una Lección conclusiva que conduce de la escuela, es decir de la Universidad, hacia el mundo. Es así que se encuentra en forma pronunciada en el programa de la Lección del Verano de 1775: « El ejercicio preparatorio [académico] para el *conocimiento del mundo* (*Vorübung in der **Kenntniß der Welt**)«* sirve para «proporcionar lo *pragmático* a las ciencias y habilidades de otro modo adquiridas, mediante lo cual éstas sean utilizables no solamente para la *escuela*, sino también para la *vida*; a través de ello, quien ha devenido aprendiz es introducido en el escenario de su determinación, a saber, en el *mundo*. Aquí se encuentra un campo doble frente al aprendiz y del cual éste requiere un contorno provisional para poder ordenar en ese campo todas las experiencias futuras de acuerdo a reglas: a saber, la *naturaleza* y el *hombre*. No obstante, ambas piezas tienen que ser ponderadas en ese campo *cosmológicamente*, a saber, no de acuerdo con lo que de peculiar contienen sus objetos considerados individualmente (Física y Doctrina empírica del Alma), sino lo que su relación total, relación en la que se encuentran y en la que cada cual toma su posición, nos da a notar» (VvRM, AA 02: 443). A partir de una Psicología centrada en el yo se llega a una investigación de los patrones de comportamiento en la sociedad; el acento se desplaza desde la consideración del individuo hacia el análisis de los contextos sociales y de las acciones y reacciones en el interior de ellos.

Tenemos aquí la tensión polar entre el yo y el mundo en su totalidad, tensión que determina la estructura de la Antropología en un modo típicamente kantiano. Nos movemos hacia el mundo, el escenario de nuestra acción social, y se nos prepara para ello mediante una disciplina que une a la Antropología y a la Doctrina del Mundo (*Weltlehre)*. Con ello está superada la fase en la que las peculiaridades psicológicas (VvRM, AA 02: 443,23) deben provocar la atención de los estudiantes. Más bien se apela a su interés como futuros ciudada-

nos del mundo y que actuarán en él. Por lo demás, las peculiaridades se mantienen. Ellas eran para tirvializar a los genios de Weimar y Berlín de modo que el libro no tuviera un gran éxito.

La Antropología pragmática apunta a una doctrina distributiva de la prudencia (*distributive Klugheitslehre*). Todo estudiante que aparece en el teatro del mundo se halla dotado de un saber que le facilita el trato práctico con los otros y también consigo mismo. Kant no le ha dicho al estudiante hasta ahora cuál es propiamente el tema común del teatro del mundo en el que él habrá de actuar. O, dicho de otro modo: ¿qué razón domina en la totalidad de los múltiples cursos de acción que se encuentran en los ires y venires de la vida? A partir de esta insuficiencia de una Antropología meramente pragmática se desarrolla la posibilidad de retomar de nuevo una idea discutida intensamente en los años setenta y de añadírsela a la obra como final. Es la pregunta por la determinación de la humanidad en su totalidad. En lo meramente pragmático no se encuentra ninguna humanidad y el sentido de mi hacer y omitir, sean éstos o no prudentes, aparece solamente con respecto a acciones singulares o a complejos de acción a partir de las peculiaridades psicológicas y pasando por el interés prudencial del individuo accedemos en un tercer paso a la pregunta racional por el todo en el interior del cual se desarrolla nuestra acción. Esta última parte, la idea de la humanidad como idea de una unidad histórico-sistemática, se introduce a mediados de los años setenta y aparece al final de la Lección y del libro. No hay otras modificaciones de carácter estructural.

Si este análisis de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* es correcto, entonces la disciplina forma un todo agregado —si bien a partir de impulsos históricos. Este todo no encuentra ninguna expresión en la articulación de la Lección y del escrito mismo, como lo vimos, sino que tiene que ser descubierto a partir de la génesis y de la lógica interna de la Lección y del escrito.

Una consecuencia de una Antropología unitaria —aunque es una Antropología en tres niveles— de este tipo es que la disciplina muestra ciertamente múltiples puntos de contacto con otros ámbitos de la formación de las ideas kantianas. Sin embargo, considerada en su totalidad, es autárquica, en primer lugar, en su fundamentación material-psicológica; en segundo lugar, en su planteamiento pragmático de fines y, en tercer lugar, en su perspectiva en torno al para qué de la acción inmanente al mundo. La «Antropología pragmática» no es por tanto la disciplina de una Antropología práctica que Kant exige de diversas maneras y que funge como parte complementaria de la moral pura.

Una confirmación de esta tesis la suministra la parte de la *Antropología* que se encuentra más cercana a la moral, la exigencia de la formación de un carácter (Anth, AA 07: 291-295). El hombre debe

darse a sí mismo la ley también en lo moral y actuar por deber —¿no se encuentra aquí un puente hacia la moral? En primer lugar, el acento se coloca aquí sobre el trato práctico; sabemos lo que tenemos que esperar de un hombre con carácter, podemos contar con que él se atendrá a un propósito una vez que lo ha decidido así — el «*semper idem*» y «*tenax propositi*» estoico. La moralidad interesa solamente en el marco de una estabilidad de los hombres con quienes tratamos de modo que éstos concuerden consigo mismos; podemos confiar en ellos como en el curso de las estrellas. El otro punto es el siguiente: hay puntos de contacto también con la filosofía trascendental, con la Estética en la *Kritik der Urteilskraft* y con la Filosofía del Derecho. En ello la «Antropología» es una suerte de *summa* de los temas restantes de la filosofía kantiana, aunque desde una perspectiva empírico-pragmática. También el último tema, la determinación del hombre se trata por completo en forma inmanente al mundo y empírica. Lo decisivo es aquí solamente que se menciona un punto de unidad de las acciones humanas en su totalidad.

III. La Determinación del hombre

En la «Summa de la Antropología pragmática», un apartado de la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, se establece esta determinación de tal forma que ella parece trascender la mera determinación final de la *naturaleza* (*bloss finale Naturbestimmung*): «La *summa* de la Antropología pragmática en relación con la determinación del hombre y la característica de su formación (*Charakteristik seiner Ausbildung*) es la siguiente. El hombre está determinado por su razón a estar en una sociedad con hombres y a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse (*sich...zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren*) en ella mediante el arte y las ciencias, aunque su tendencia animal a entregarse en forma pasiva a las incitaciones de la comodidad del bien vivir, que él denomina felicidad, pueda ser grande; sino más bien en forma activa (*thätig*) en lucha contra los obstáculos —obstáculos que le advienen por la incultura de su naturaleza— por hacerse digno de la humanidad» (Anth, AA 07: 324-325).

Esta determinación de la naturaleza y de la razón del hombre es la *summa* incluso de la filosofía kantiana en su totalidad. Ella responde a las tres famosas preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Y todo esto no se condensa en realidad en la pregunta por la definición y por la esencia «¿Qué es el hombre?», sino en la pregunta por el fin y por la meta: *¿Para qué* está determinado (*bestimmt*) el hombre mediante su naturaleza y su razón? —¿Cómo debe ser pensada la identidad y la diferencia de estos dos factores de determinación?

Para comenzar se trata de la delimitación frente a las otras dos formas de determinación del hombre. En ninguno de estos dos casos es posible constatar huellas de una influencia inmediata; utilizamos, sin embargo, para distinguir la posición kantiana de otras ideas que compiten con ella y para, de esta manera, comprenderla de modo preciso.

En primer lugar, la tesis de que el hombre se distingue del resto de los animales como un *ser carente* (*Mängelwesen*). Kant persigue con ello ciertamente una tendencia análoga, pero comprende al hombre no en forma primaria como ser carente, como lo hacía Protágoras en el Diálogo platónico del mismo nombre. Epimeteo proveyó, según cuenta el mito, a los animales con las dotes que aseguraran su supervivencia; sin embargo, no quedó nada para el hombre. Él no disponía de una piel como protección contra el frío y el calor, ni tampoco de uñas ni garras —» desnudo, descalzo, descubierto, desarmado « se encontraba el hombre (321 c)— aparecía como ser al que le falta algo, como ser carente en el escenario de la naturaleza. Así, para hacer frente a esta necesidad, tuvieron que crearse *post festum*, en primer lugar, capacidades técnicas para la confrontación con la naturaleza (por ejemplo, el dominio del fuego) y, en segundo lugar, la vergüenza («*aidos*») y la justicia («*dike*») para la convivencia de los hombres entre sí. Con estas dotes compensatorias el hombre puede someter o matar animales que eran originalmente superiores, cultivar la tierra y vivir en ciudades con una paz interior.

También en Kant se puede hablar del hombre como un ser carente. No obstante, él no recibe de los dioses ninguna dote especial para compensar esto y para poder hacer frente con ella a la necesidad de la vida, sino que es obligado por esta necesidad de la vida a crear en el curso de la historia de la especie un sucedáneo para la carente dotación que la naturaleza le ha suministrado. La necesidad que se ha infringido a sí mismo a través de la orientación no pacífica (*unfriedliche Gesinnung*) es el estímulo impulsor que obliga a la especie humana a establecerse en el planeta entero obligándola, con el fuego y la espada, a la fundación de Estados. Pero todo esto pertenece a la historia de la naturaleza (*Naturgesichte*) y constituye aún un mero sucedáneo de la carente provisión animal. En oposición a ello, la determinación del hombre es la emancipación gradual de la naturaleza mediante la autodeterminación *(Selbstbestimmung)*, mediante la autonomía ética (*sittliche Autonomie)*. La forma jurídica exterior de los Estados (*die äußerliche Rechtsform der Staaten*) es aún una administración coercitiva (*Zwangsverwaltung*) para la cual incluso los demonios con una razón meramente instrumental se encuentran capacitados[8] (ésta es por

[8] La expresión «razón instrumental«, utilizada especialmente por la Teoría Crítica, no aparece en los textos de Kant. Sin embargo, el asunto se en-

lo menos la tesis en el escrito sobre la paz perpetua en: ZeF, AA 08: 366-367). A diferencia de ello, la determinación del hombre rebasa el mero dominio de la necesidad y exige un desarrollo propio de la verdadera justicia y de la virtud; *«aidos»* y *«dike»* no pueden ser dadas al hombre como instrumentos, sino que él mismo tiene que afanarse por alcanzarlas. Hasta aquí lo relacionado con la delimitación de la determinación kantiana del hombre con respecto a la tesis planteada de nuevo en la época moderna, especialmente por Arnold Gehlen, de acuerdo a la cual el hombre estaría caracterizado como un ser carente (cfr., Gehlen, 1940).

La determinación kantiana del hombre es, en segundo lugar, distinta de la idea de Pico della Mirandola quien, en su tratado *De hominis dignitate* (escrito en1485, publicado en 1496), hace decir a Dios respecto de la *indeterminación* (*Unbestimmtheit*) de la criatura humana lo siguiente: «La naturaleza del resto de las criaturas está determinada en forma fija y está limitada en el interior de las leyes por nosotros [es decir, Dios] prescritas. Tú debes determinarte a ti mismo sin ninguna restricción ni límite, de acuerdo con tu voluntad y juicio al que yo te he confiado. Te he colocado en la mitad del mundo para que tú puedas ver desde ahí en forma más cómoda lo que existe en el mundo. No te hemos creado ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal para que tú, como tu propio escultor creador que decide libremente con honor, te des a ti mismo la figura que tú prefieres. Puedes degradarte a lo más bajo, a lo animal, también puedes llegar a lo más alto, renacer como divino, si es que tu alma así lo decide» (Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, 1990: 6). También Giambattista Vico hablará más tarde de la «naturaleza indeterminada del hombre»: *Scienza Nuova* II 1 *«L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, [...]»; 32: «[...] che la mente umana, per la sua indiffinita natura* [...]» (Vico, *Scienza Nuova*, V-VI 55; 62 y II 1; 32).

Y también hay en Kant opiniones sobre la naturaleza originariamente indeterminada del hombre. Sus disposiciones psíquicas se asemejan a su mano: «La caracterización del hombre como un animal racional se encuentra ya en la configuración y organización de su *mano*, de sus *dedos* y de la *yema de sus dedos*, cuya estructura y delicado sentido muestran que la naturaleza no lo ha hecho en forma diestra para la manipulación de las cosas, sino en forma indetermina-

---

cuentra expuesto en forma clara si se compara la estructura triádica del hombre en la *Religion dentro de los límites de la mera Razón* de 1793 (VI 26) y el pasaje paralelo en la «Doctrina de la Virtud« de la *Metafísica de las Costumbres* de 1797 (VI 418). El ejemplo del que Kant (y la Teoría Crítica) se sirve es más antiguo; la estructura de 1. Lo animal, 2. Lo estratégico-útil y 3. Lo ético, la utiliza, por ejemplo, Aristoteles en su doctrina de la amistad (*Ética a Nicómaco* VIII 3).

da (*unbestimmt)* para todo, por ello mismo para el uso de la razón y, mediante ello, ha designado a la disposición técnica o viabilidad de su especie como a la de un animal racional» (Anth, AA 07: 323). Y en la aún no editada *Physische Geographie Hesse* se señala: «Entre los animales el hombre es el más distinguido (*vornehmste*). Está construído de modo que su posición y las medidas de sus miembros muestren que está dispuesto a más acciones que cualquier otro animal « (81).

Sin embargo, no hay para el neoestoico en Königsberg la libertad de la indeterminidad (*Freiheit der Unbestimmtheit*) que supone el platónico Pico della Mirandola. La mano puede ser un órgano indeterminado de forma específica; el hombre individual puede, indeterminado por su creador, encontrarse frente a la pregunta de si adquiere un carácter o si quiere vivir permanentemente en el ir y venir de nuevas impresiones e inclinaciones, si se dirige hacia arriba o hacia abajo. No obstante, la humanidad en su totalidad está determinada por la Providencia claramente para la autodeterminación y está obligada a adquirir esta autonomía moral con toda la astucia de la razón y con toda la violencia de la naturaleza.

Lo anterior puede resumirse de la siguiente manera: la determinación del hombre no es idéntica ni con la compensación de carencias naturales, ni tampoco significa llenar arbitrariamente espacios vacíos en el destino moral.

Pero, ¿qué significa entonces exactamente «determinación»?

No parece haber para la palabra «determinación» —en la forma en que Kant, en concordancia con otros autores de lengua alemana de su época, la utiliza— un equivalente exacto ni en griego, ni en latín ni tampoco en italiano. «Determinación» significa, algo a lo que ya remite Moses Mendelssohn[9], o bien «determinación (*determinatio)»* o bien «destinación (*destinatio*)»*;* «determinación» es el determinar (*Bestimmen)* y estar determinado *(Bestimmtsein)* con respecto a propiedades y *mediante* (*durch*) algo o, en segundo lugar, *para, hacia (zu)* algo. El primer significado subyace por ejemplo en el discurso de una longitud determinada; podemos determinar con creciente exactitud la distancia de la luna desde la tierra. Los acontecimientos reciben su determinación mediante los factores causales que los producen en un lugar determinado y en un tiempo determinado. En una consideración filosófico-trascendental esta determinación puede ser pensada o bien como ya existente o bien como una que se crea mediante formas

[9] Mendelssohn en: Abbt 1978, (II) 14: «La palabra determinación significa tanto el establecimiento de un predicado, algunos de los cuales pueden advenir al sujeto, *Determination*; como el establecimiento del fin final (*Endzwecks)* para el cual algo puede ser utilizado como medio, *Destination*. [...] La determinación del hombre puede significar tanto Determination como Destination del hombre».

subjetivas; en el último caso, lo vario de la sensación adquiere su determinación formal ante todo mediante el sujeto; se determina, es decir se constituye como objeto.

Por lo que se refiere al segundo ámbito de significación, determinación como *destinatio* rebasa el primer concepto de determinación mediante una estructura final: algo está no solamente determinado en sus propiedades y *mediante* (*durch)* algo, sino que puede estar determinado *para, hacia (zu)* algo. El hombre pertenece a las cosas naturales cuya existencia y forma, de acuerdo a Mendelssohn y a Kant, nos es comprensible solamente porque reconocemos el *para qué (wozu)* de su determinación. La *determinatio* es en la teoría kantiana un asunto del entendimiento; a diferencia de ello, la investigación de la *destinatio* pertenece al ámbito de tareas de la razón y de la facultad de juzgar reflexionante. Para qué estamos determinados es algo que reconocemos solamente por nuestra propia facultad, es decir conocemos y somos creadores de nuestra propia determinación en el sentido epistémico y en el sentido práctico-moral.

La «Determinación del Hombre *(Bestimmung des Menschen*)» es el título de un escrito de Johann Joachim Spalding que apareció en trece ediciones entre 1748 y 1794. «El hombre» es en Spalding el individuo (con la pregunta correspondiente, no comprobada en Kant: «Qué soy yo (*Was bin ich?)*». La gran disputa en torno a la determinación entre Thomas Abbt (1738-1766) y Moses Mendelssohn se enlaza al escrito de Spalding. Abbt no duda que todo hombre tenga una determinación —pero ¿cuál es ésta? Ella tiene que poder ser reconocida por cada cual, tiene que ser respondida por todo hombre, incluso en el caso del niño que muriera prematuramente —pero ¿qué determinación tendría este niño que fuera conocida y realizada por él mismo? ¿Tiene Mendelssohn una respuesta para ello? Él lo afirma; sigue el optimismo de Leibniz. El todo es bueno, aunque no sea reconocido por nosotros como tal en sus partes. La determinación de todo hombre es «el ejercicio, desarrollo y formación de todas las fuerzas y capacidades humanas en una relación conforme a su situación»[10]. En el todo de la creación cada parte es un verdadero miembro, es a la vez medio y fin final. «En el orden divino prevalece la *unidad del fin final (Einheit des Endzwecks)*. Todos los fines finales subordinados son a la vez medios; todos los medios son a la vez fines finales. No pienses que esta vida es una mera preparación, que la vida futura es un mero fin final. Ambas son medios, ambas son fines finales. Las intenciones divinas y las transformaciones de toda sustancia avanzan

[10] Mendelssohn en: Abbt 1978, 30.

con los mismos pasos hacia la inmensidad»[11] . Cada miembro en el organismo del todo del mundo está salvado a priori en su determinación, aún cuando no podamos reconocer esto.

Y aquí se separan los caminos de Mendelssohn y de Kant. Mientras que el primero pregunta por la determinación del individuo singular y, en contra de Thomas Abbt, defiende el sentido de la vida individual, Kant, por su parte, siguiendo la idea de la *perfectibilité de l'homme* de Rousseau, se interesa desde un principio por la determinación de la humanidad en su totalidad.

El hombre por cuya determinación se pregunta en la *Anthropologie* y en otros escritos emparentados con ella no es el individuo singular, sino decididamente la especie. Los animales alcanzan en los ejemplares individuales el fin de su existencia, los hombres lo hacen solamente en la humanidad en su totalidad. Con esta concepción Kant se encuentra en una oposición tajante a la mayoría de los autores alemanes que habían externado su opinión en torno a la pregunta por la determinación tales como Spalding, Lessing, Thomas Abbt y Moses Mendelssohn al igual que Herder. El todo no es la creación y no es tampoco el individuo, sino la especie humana. Éste es el parámetro al que se refiere la *determinación*. Para Platón y Aristoteles el hombre era primariamente durante su vida ciudadano de una polis; durante el helenismo la escuela estoica llevó a cabo una ampliación de la polis hacia la «kosmópolis« y consideró al hombre como ciudadano cosmopolita (*Weltbürger*), como ciudadano de la ilimitada «*societas generis humani*». Avanzando más allá de ello, Kant considera a la historia de la humanidad como un «sistema» (IaG, AA 08:29), y al individuo como miembro y ciudadano no solamente de la kosmópolis existente en un momento determinado, sino de la especie humana también en su dimensión histórica. El individuo se convierte así en miembro y medio de la humanidad futura. Kant señala en este sentido: « Lo que continúa siendo extraño aquí es el hecho de que las generaciones anteriores no parecen perseguir su penosa labor más que para el beneficio de las generaciones ulteriores, con el fin precisamente de preparar para ellas un escalón a partir del cual ellas puedan elevar más alto el edificio que la naturaleza tiene en vista, mientras que solamente las generaciones más tardías deben tener la suerte de habitar en el edificio en el que ha trabajado (ciertamente sin haberlo querido intencionalmente) una prolongada línea de antecesores [...] una especie animal provista de razón, y, en tanto que clase de seres racionales que mueren en su totalidad pero cuya especie es inmortal, debe llegar a la plenitud del desarrollo de sus disposiciones» (IaG, AA 08: 20).

[11] Mendelssohn en: Abbt 1978, 220.

Es así que se dice también en la *Antropología* que en los animales dejados a sí mismos cada individuo alcanza su determinación completa, «pero en los hombres a lo sumo solamente la *especie* (*Gattung*): de modo que el género humano puede prosperar hacia su determinación solamente mediante el *progreso* (*Fortschreiten)* en una sucesión imposible de prever de muchas generaciones [...]». (Anth, AA 07: 324).

La orientación estoica de Kant hacia la totalidad de la naturaleza, la integración del individuo en el destino de la especie no está, como aquí podría parecer, limitada a la *species* hombre, sino que se refiere también al resto de las especies animales de las que debe ser válido el hecho de que alcanzan su plenitud en el individuo. Sin embargo, la meta suprema de la naturaleza es la perpetuación de la especie y el todo tiene así el primado frente a las partes. Si se habla del «fin colocado las más de las veces en la naturaleza, a saber: la preservación de la especie» (Anth, AA 07: 303), entonces esto es válido para todos los seres vivos en general.

Como el Diácono Wasianski relata, durante un frío verano en el que había pocos insectos, Kant había encontrado entre los nidos de golondrinas «algunos polluelos destrozados sobre el piso» y descubrió que las golondrinas mismas arrojaban del nido a algunos de los polluelos para poder mantener al resto. «Allí se paralizó mi entendimiento, allí no había nada que hacer más que caer de rodillas al suelo con veneración»[12]. Lo que las golondrinas hacen «para proteger a sus polluelos [contra] el impulso [innato] de envejecimiento [...]« es, en la terminología kantiana correspondiente, sublime. Es así que se explica la escena del arrodillamiento y la veneración vista tal vez solamente por el ojo espiritual del Diácono Wasianski y posteriormente referida como algo histórico. La golondrina actúa en contra de la inclinación y del instinto del amor de los padres; se estaría tentado a decir que actúa así por respeto a la ley. La ley universal aquí es la ley de la conservación, en este caso de la *species* golondrina y, en aquel caso, la del *mundus intelligibilis* de los seres racionales. Johann Gottfried Herder retomó en forma polémica la idea de Kant de 1784 en una carta del 14 de febrero de 1785 a Johann Georg Hamann: «Es bueno que ahora sepa que tengo un amigo en el Señor Magistro VII. Artium; y felizmente no necesito su plan infantil según el cual el hombre estaría creado para la especie y para la maquinaria estatal más perfecta al fin de los tiempos»[13]. Kant era naturalmente consciente del problema que representaba el sacrificio del individuo singular ante el todo. Como hombre, el individuo sacrificado puede ser ofrendado en aquella ho-

[12] Wasianski, 1912: 293.
[13] Herder 1977 y ss., V 106.

guera con la que se alumbra el camino de la razón en su marcha total. Como persona, como ser autónomo específico, está sustraído a la vez a la marcha de la historia. Es la «disposición de su naturaleza que cada hombre nota y que consiste en que jamás habrá de ser satisfecho por lo temporal (en tanto que insuficiente respecto a las disposiciones de su determinación, de su destino total (*seiner ganzen Bestimmung*)), es en ello que reside la esperanza de una *vida futura*» (KrV, B XXXII). Es esto lo que resuelve la determinación del hombre singular independientemente de su integración en la determinación de la especie. En la *Antropología* no hay algo análogo a ello. En ella la humanidad en su totalidad constituye un sistema temporalizado que está determinado a realizar su naturaleza, a saber, la autonomía. Una precondición que es (parece ser) asunto de la historia natural es la edificación de un sistema jurídico bajo Estados necesariamente republicanos o democráticos. La naturaleza utiliza el mecanismo de inclinaciones del hombre para alcanzar esta meta independientemente de las acciones racionales humanas casuales. Lo que aquí encontramos es una de las variantes de la «invisible hand« —es decir, nuestras acciones egoístas, determinadas por la naturaleza, están insertas en un todo en el que promueven la meta de la humanidad. El teleologismo de Kant conduce necesariamente a celebrar el mal como un medio del bien. En relación al mal, en una línea neoestoico-cristina, se considera en Kant que el mal, « [...] moviendo los impulsos de la autoconservación, impulsa los gérmenes del bien en la medida en que éste consiste en el combate al mal» (Refl.1448; Refl, AA 15: 632). «Erijamos un templo a la cobardía, a la deslealtad y a la envidia», se dice en una de las Reflexiones (Refl.536; Refl, AA 15: 235). «¡Agradezcamos a la naturaleza por la insociabilidad, por la envidiosa presuntuosidad que opone a los hombres, por los apetitos jamás satisfechos para tener o también para dominar!» (IaG, AA 08: 21) (Véanse las «3 Disposiciones naturales 1. Pereza. 2. Cobardía y 3. Falsedad» en *Mrongovius* 127-129 (AA 25:1420-1423). La máxima universal en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* reza en forma correspondiente: «Todo en el mundo es bueno para algo; nada es en vano; y se está justificado, incluso llamado, a través del ejemplo que la naturaleza ofrece en sus productos orgánicos, a no esperar de ella y de sus leyes nada sino lo que es conforme a fines en el todo (*was im Ganzen zweckmäßig ist*)» (KU, AA 05: 379). «Todo en el mundo» —y a este mundo también pertenecen la cultura y la acción humanas pretendidamente libres dentro de él. Bajo el inofensivo título «Del Bien físico supremo», Kant da a conocer las consideraciones teleológicas: «Entre los tres vicios: *pereza*, *cobardía* y *falsedad*, el primero parece ser el más despreciable. Ya con este juicio se puede infringir al hombre con frecuencia demasiada injusticia. Esta aversión a un trabajo sostenido la ha colocado sabiamente la na-

turaleza en el instinto de algunos sujetos para su beneficio al igual que para el de otros: ellos no soportaban sin duda, sin agotarse, un gasto de fuerzas prolongado o repetido, sino que requerían por el contrario de ciertas pausas de esparcimiento. *Demetrius* habría podido destinar, no sin fundamento, un altar a este demonio maligno (de la pereza): si la *pereza* no se interpusiera, la *infatigable* malicia perpetraría más mal en el mundo del que hay ahora; si la *cobardía* no se apiadara de los hombres, la ferocidad guerrera habría arruinado pronto al hombre y, si no hubiera *falsedad* [ya que en la gran masa de los malvados que se unen entre sí para un complot (por ejemplo en un regimiento) habrá siempre un traidor], la malicia innata de la naturaleza humana derribaría pronto Estados enteros». (Anth, AA 07: 276)[14] . Pertenece a la Antropología kantiana el reconocimiento de que el ser humano esá impulsado por la búsqueda del honor, del poder y de la codicia. Se trata del «*power after power*» de Hobbes y de lo que Nietzsche posteriormente denominará «voluntad de poder (*Wille zur Macht*)».

Ahora bien, esta teodicea no es un pasatiempo teórico, sino un desiderátum de la Razón práctica pura y, más específicamente, debido a lo siguiente. La ley de la libertad ordena al hombre en forma categórica acciones sin tener en cuenta a la naturaleza y a lo que es bueno para él. La idea de la autonomía moral prohíbe fundamentar la moralidad antropológicamente. Pensemos, sin embargo, el mundo dentro del cual debe actuar quien actúa en forma libre como un infierno cerrado con el siguiente lema en la puerta de entrada: *«Lasciate ogni speranza (Déjese toda esperanza)».* En este caso la obediencia de la obligación moral es tan absurda como la actividad de Sísifo. La razón se convertiría en una razón esquizofrénica porque, *qua* razón, ordena algo irracional. El mundo en el que se actúa moralmente no puede ser por ello infernal y la función del mal no puede ser diabólica. Más bien, la naturaleza determina el mal como medio del bien; ella trabaja secretamente, por mucho que sea solamente naturaleza, junto con los fines morales. Sin una fundación deística o cristiano-estoica que posibilite este constructo, la moral kantiana no sería sino quimérica y reposaría sobre la nada, como Kant mismo lo formula[15].

En el interior de la determinación kantiana de la naturaleza y de la razón del hombre es válida la máxima *«Fata volentem ducunt, nolentem trahunt (El destino conduce al que se somete y arrastra*

[14] En relación a esta cita de la *Anthropologie*, véase mi comentario a estas líneas (véase Nota 1).

[15] Véase en la *Crítica de la Razón Práctica* la preparación de la antinomia, V 114. Ver ya en la *Crítica de la Razón Pura* A 811 („[...] considerar las leyes morales como quimeras vacías (*die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen*, [...].«).

al que se resiste» —como el perro, así en los antiguos estoicos, que está amarrado a la carreta y que debe o bien correr con ella o bien ser arrastrado por ella, así acontece también en el caso del hombre: la historia natural sigue su férreo curso. La providencia *quiere* la autonomía del hombre y no deja en manos del cambiante humor de los sujetos singulares el si la historia alcanza su meta o no. Para llegar al buen fin la naturaleza se sirve del fuego y de la espada, desencadena la guerra y requiere en forma provisoria de «*private vices*« para una economía global. Por el contrario, al hombre le está prohibido servirse de los mismos medios para alcanzar el bien. El está atado en forma estricta a la legalidad moral. La ley le dice lo que debe hacer; debe actuar ciegamente para el bien —que no se encuentra en su poder— como lo ordena la ley y puede esperar, confiado en la providencia, que el bien se realice a sus espaldas.

IV. La humanidad dividida, o: el otro lado de la determinación: las mujeres, los hombres de color. Lo no-europeo

El hombre, es así que puede ser resumido, está determinado por naturaleza para la autodeterminación, esto es, para la emancipación de la mera naturaleza. Pero hay otra determinación que hasta ahora hemos dejado de lado. Conforme a esta otra determinación solamente una parte de los seres humanos está llamada a la propia producción de su civilización, de su cultura y de su moralidad y, con ello, a la emancipación de la naturaleza, mientras que la otra parte, númericamente incluso mayor, está determinada a permanecer en la naturaleza o a ser exterminada. Las razones de ello se encuentran en tres datos que han sido impuestos por la naturaleza: el del género, el de la raza y el de la geografía. No la mujer, sino solamente el hombre es quien está determinado a la autodeterminación. Y aquí se trata, a su vez, solamente del hombre blanco, mientras que los hombres de color no forman parte por propia iniciativa del progreso cultural, civilizatorio y moral. Y, entre los cuatro continentes, es, de nuevo, solamente el continente europeo en el que se realizan el arte, la ciencia y la juridificación y, con ello, el comienzo de la moralización. Solamente el hombre blanco europeo está determinado a formar una razón propia. Esta concepción se encuentra solamente en alusiones ocasionales en las obras publicadas, en las *Reflexiones* y en las transcripciones de las Lecciones y no se expresa en la forma compacta en que aquí se ha expresado y, correspondientemente, no se encuentra fundamentada de una manera unitaria. Justamente esto trae como consecuencia el que en las exposiciones de la filosofía de Kant orientadas en forma hagiográfica se carece de una doctrina de la humanidad dividida que es en realidad poco ilustrada.

Se debe decir de antemano que para Kant todos los seres humanos son, como tales, libres e iguales y no pueden ser usados *meramente* como medios porque son fines en sí mismos. Esto vale también para embriones[16], para niños que aún no son autónomos al igual que para las mujeres, las personas de color y los no-europeos. La línea de separación se traza mediante la tercera cualificación, la de la formación autosuficiente (*selbständig*) de la razón y la participación en su legislación libre. En lo que a continuación sigue tenemos que conformarnos con probar con algunas breves citas la doctrina kantiana de los dos-seres humanos (*Zwei-Menschen-Lehre*), pues la fundamentación teórica debe ser reconstruida en algún otro momento.

En primer lugar tratemos la minoría de edad de las mujeres. En ese sentido se remite a los siguientes pasajes: «Los eruditos tienen una expresión amable en sus rasgos porque las ciencias refinan mucho a los seres humanos. Los hombres ven mucho más a lo característico de las mujeres; las mujeres no ven esto en forma alguna, pues ellas están determinadas para mantener la especie» (*V-Anth/Fried,* 25: 674). La «educación de la mujer» tiene que ser completamente distinta a la del género masculino; las mujeres no son susceptibles de deberes y no son «capaces de estos principios» (*V-Anth/Fried,* 25: 722). En virtud de su determinación biológica las mujeres no son capaces para el estudio y para la ciencia:

> Las ciencias sirven para ellas solo en la medida en que las consideran una diversión y un juego, ellas tienen que ser educadas solamente a través del trato. Ellas son demasiado delicadas para poderse entregar al trabajo con la cabeza [...] ellas están orientadas más al juego que para las ocupaciones más importantes y esto es también conforme a la naturaleza (*V-Anth/Fried,* 25: 706).

En la Doctrina del Derecho la convicción de la incapacidad natural para la autodeterminación moral mediante el imperativo categórico conduce a no conceder a las mujeres el estatus de ciudadanas activas, de modo que ellas no pueden actuar ni en el Derecho ni en la Ética a partir de principios y tampoco pueden participar en la legislación:

> Solamente la capacidad de votar constituye la cualificación para ser ciudadano. Pero esa capacidad presupone la autosuficiencia de quien, dentro del pueblo, no quiere ser una mera parte de la comunidad sino también miembro de ella, es decir, que quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio en comunidad con los otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasivo* [...] (MS RL AA 06: 314).

[16] Cfr., Brandt, 2004: 213-218.

Y a los ciudadanos pasivos pertenece «toda mujer».

Estas afirmaciones consisten en tomar ciertos fenómenos previamente elegidos y dar cuenta de ellos ofreciendo un fundamento en la naturaleza y, a partir de este fundamento en la naturaleza, ofrecer un pretendido conocimiento del fundamento de esos fenómenos. Se precisa solamente exponer este modo de proceder para ver que esta clase de afirmaciones no se sostiene frente a las pretensiones puramente científicas[17]. Lo mismo vale para exclusión por principio de las personas de color del ámbito de la humanidad cualificada para la ciencia y la legislación, exclusión que no está fundamentada en la doctrina misma de las razas. Ofrezco aquí algunas citas al respecto. En la transcripción aún no editada de la *Lección sobre Geografía Física* Hesse de 1770 se dice: «El negro ha sido convertido en esclavo y merece en todo momento un señor. Él se encuentra mejor cuando el blanco lo gobierna que cuando él se gobierna a sí mismo [...] Los habitantes en Asia [...] especialmente los de la India más allá del Ganges [...] han sido esclavos desde los inicios del mundo [...] Los chinos son también cobardes [...] Carecen de talentos casi como los negros (93-94). «Los americanos, como la raza roja, no hablan, no aman, no se preocupan por nada y no asumen ninguna cultura; los negros son incapaces de conducirse a sí mismos y permanecen siempre siendo niños (*Refl*, AA 15: 877). Una consecuencia de esta consideración es la siguiente: «Todas las razas serán aniquilidas [...] la única que no lo será es la de los blancos» (*Refl*, AA 15: 868).

Ni en el escrito sobre las razas de 1775 con el título *De las distintas Razas de los seres humanos* (VvRM AA 02: 427–444) ni tampoco en el escrito posterior *Determinación del concepto de una raza de los seres humanos* (AA 08: 89–106) se asumen otras diferencias más que las del color de la piel en el interior de las cuatro razas que se desarrollan paralelamente a partir de un mismo género humano; sin embargo, fácticamente, las tres razas de color no son capaces del pensamiento en conceptos abstractos ni tampoco de un progreso propio en la cultura.

Entre los cuatro continentes solamente Europa ha realizado el logro de la autodeterminación que ha sido decisivo en la historia del mundo, mientras que en el resto de los otros tres continentes se permanece en la pasividad de la determinación por la naturaleza y sus habitantes tienen que ser sometidos bajo la legislación Europea. Este lugar particular de Europa para el desarrollo de la humanidad es para Kant algo decidido e incuestionable. Los pueblos de los otros conti-

[17] En este punto Kant sigue a Rousseau. Véase a este respecto: Hoffmann, 1997:390-395.

nentes han llegado al nivel de la fantasía y de las imágenes mientras que los europeos, por el contrario, piensan en conceptos abstractos. Todo progreso de la cultura viene por tanto solamente de Europa. «Muchos pueblos no progresan más por sí mismos. Los habitantes de Groenlandia. Los asiáticos. Tiene que venir de Europa. Los americanos, exterminados. El progreso a partir de los griegos» (*Refl*, AA 15: 781)[18]. Las ciencias de la lógica y de la matemática, la escritura de la historia y del arte comienzan en Grecia y han sido continuados exclusivamente en Europa (véase a este respecto KrV BVIII-XIX). «Las naciones orientales no mejorarán jamás a partir de sí mismas. Tenemos que buscar en Occidente el progreso continuo del género humano en dirección a la perfección y, desde ahí, la expansión al resto de la tierra» (*Refl*, AA 15: 788-789).

El judaísmo entra en la historia solamente a través de la cultura griega: «Solamente un *público instruido* que ha perdurado ininterrumpidamente desde sus inicios hasta nosotros puede dar fe de la historia. Más allá de esto todo es *terra incognita.* Y la historia de los pueblos que vivieron más allá de ese público puede comenzar sólo a partir del punto en que entraron en contacto con él. Esto aconteció con el pueblo *judío* en la época de Ptolomeo mediante la traducción griega de la Biblia, sin la cual se habría atribuido poco crédito a unas noticias aisladas. A partir de ese momento (si este inicio ha sido averiguado de la manera debida) se pueden seguir en lo sucesivo sus narraciones posteriores. Y es de la misma manera con el resto de los pueblos. La primera página de *Tucídides* (dice *Hume*) «es el único comienzo de toda verdadera historia» (IaG AA 08: 29). La religión judía sería desde esta perspectiva, como se dice habitualmente, puramente estatutaria y política. Solamente el Cristianismo allanó el camino a una religión en el sentido propio, es decir, en el sentido moral. La religión de la razón que comienza a formarse a partir de ahora estaría fundamentada completamente en la moralidad pura.

Mientras que aquí se desarrolló la determinación universal del hombre a partir de la razón práctica pura, nos encontramos en el otro caso ante restricciones de la naturaleza que llevan a que lo universal de la razón solamente sea accesible a una parte de los seres humanos. Lo universal se realiza de modo particular y tiene que intentar encontrar posteriormente un camino para su propagación global. Se descubrirá «un curso regular de la mejoría de la constitución política en nuestra parte del mundo (que probablemente ofrecerá en algún momento al resto del mundo sus leyes)» (IaG AA 08: 29). De esta

[18] Cfr., a este respecto Zedelmaier, 2003: 181. Aquí se ofrece una clarificacion del entorno en el interior del cual se impuso el Eurocentrismo.

manera se sana el desgarro, la escisión entre el mundo fáctico y la razón, tal como podemos esperar con buenas razones conforme a los signos que se han presentado en el pasado y en el presente.

Bibliografía

ABBT, Thomas: *Vermischte Werke. Dritter Theil, welcher einen Theil seiner freundschaftlichen Correspondenz enthält.* Neue und mit Anmerkungen von Moses Mendelssohn vermehrte Auflage (1782), Hildesheim / Nueva York 1978.

ARISTOTELES (1894): *Ethica Nicomachea*, hrsg. von I. Bywater, Oxford.

BONNET, Charles (1770-1771): *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte*, übersetzt von Christian Gottfried Schütz, Bremen und Leipzig.

BRANDT, Reinhard (1991): *Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)*. En: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, hrsg. von F. Hespe und B. Tuschling, Stuttgart: frommann-holzboog, pp. 75-106.

Brandt, Reinhard (1994): *Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie*. En: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. hrsg. von H.-J. Schings. Stuttgart-Weimar: Metzler, pp. 14-32.

— (1999): *Kritischer Kommentar der Kantischen Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798).

— (2000): *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen*, en: Rainer Enskat (Hrsg.), *Erfahrung und Urteilskraft*. Würzburg, 27-40.

— (2003): *Selbstbewusstsein und Selbstsorge. Zur Tradition der oikeiosis in der Neuzeit*, en: Archiv für Geschichte der Philosophie 85, pp. 179-197.

— (2004): Kants Ehe— und Kindesrecht, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52, 199-219.

CASMANN, Otto (1594): Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina, Hannover.

DOUGHERTY, Frank W. P. Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Gunter Mann und Franz Dumont (Hrsg.); Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850), Stuttgart und Nueva York, 221-280.

CICERO (1964): De officiis libri III — Vom Rechten Handeln, Turici et Stuttgardiae— Zürich und Stuttgart.

DIOGENES LAERTIUS (1829): De Clarorum Philosophorum Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus, hrsg. von C. Gabr. Cobet, París.

GEHLEN, Arnold (1940): Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlín.

HABERMAS, Jürgen (2001): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik, Fráncfort del Meno.

HEIDEGGER, Martin (1993): Sein und Zeit, Tubinga.

HERDER, Johann Gottfried: *Briefe. Gesamtausgabe*, Weimar 1977 ff.

HOBBES, Thomas (1962): Leviathan, hrsg. von A. D. Lindsay, Londres und Nueva York.

HOFFMANN, Paul (1977): *La femme dans la pensée des lumières*, Strasbourg.

KAMPER, Dietmar / WULF, Christoph (2002): *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Berlín: Reimer.

KANT, Immanuel (1900 ff.): *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften, Berlín.

— (1990): *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, Hamburgo.

LUKREZ (1957): *De rerum natura*, hrsg. von Cyrillus Bailey, Oxford.

MARETT, Robert Randulph (Hrsg.): *Anthropology and the Classics. Six Lectures Delivered before the University of Oxford* [...], Oxford.

MIRANDOLA, Pico della (1990): De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen, übersetzt von Norbert Baumgarten, hrsg. und eingeleitet von August Buck, Hamburgo.

NEMESIUS (1917): De natura hominis sive peri physeos anthropu, hrsg. von Carolus Burkhard, Leipzig.

PLATNER, Ernst (1772): Anthropologie für Aerzte und Weltweise, Erster Theil, Leipzig.

PLATON (1953): Opera, hrsg. von Ioannes Burnet, Oxford.

PSEUDO-LONGINOS (1966): Vom Erhabenen, übers. von Reinhard Brandt, Darmstadt.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1959 ff.): Oeuvres complètes, hrsg. von Bernaard Gagnebin und Marcel Raymond, París.

SCHMITT, Arbogast (2006): *Gehirn und Bewusstsein. Kritische Überlegungen aus geistesgeschichtlicher Sicht zum Menschenbild der neueren Hirnforschung*, en: Hans-Rainer Duncker (Hg.): *Beiträge zu einer aktuellen Anthropologie. Zum 100jährigen Jubiläum der Gründung der Wissenschaftlichen Gesellschaft im Jahre 1906 in Straßburg*. Herausgegeben im Auftrag der Wissenschaftlichen Gesellschaft. Franz Steiner Verlag: Stuttgart, pp. 207-283.

SVF: Arnim, Hans von (1903-1905) : Stoicoum Veterum Fragmenta, Leipzig (ND Stuttgart1964).

VICO, Giambattista (1858-1865): Opere, hrsg. von Francesco Sav. Pomodoro u. a., Neapel (ND Leipzig 1970).

WASIANSKI, Ehregott Andreas Christoph: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, in: Felix Groß (Hrsg.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Berlín, 1912, 213-306.

ZEDELMAIER, Helmut (2003): Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert, Hamburgo.

Kant y la geografía

VICENTE DURÁN CASAS
Pontificia Universidad Javeriana

I. KANT Y ... ¿LA GEOGRAFÍA?

En cualquier manual de historia de la filosofía se lee que Kant fue un filósofo muy metódico y riguroso que sobresalió, entre otras muchas cosas, por haber tratado con gran profundidad todos los temas filosóficos que por entonces solían ocupar a los filósofos: lógica y metafísica, teoría del conocimiento y ética, filosofía de la historia y filosofía política, filosofía del derecho, filosofía de la religión y estética. También se sabe que se ocupó de temas y problemas que a primera vista no parecen ser muy filosóficos, pero que él, rápidamente, con precisión, profundidad y acertado análisis conceptual, lograba conectar con la filosofía, como la física newtoniana, la pedagogía, la teología, el derecho internacional y la antropología. Lo mismo ocurría con diversos asuntos que por entonces eran objeto de discusión pública en revistas y periódicos de la época, como los derechos de autor, la política universitaria, el sentido del progreso y la pregunta por ese movimiento cultural crucial en el siglo XVIII, como lo fue la Ilustración.

Poco se sabe, sin embargo, del interés de Kant por la geografía y de sus importantes aportes a esa disciplina. Arsenij Gulyga, el mejor biógrafo ruso de Kant, apoyándose en los estudios de Karl Vorländer sobre la vida del autor de la *Crítica de la Razón Pura*, dice que este fue uno de los pioneros en la enseñanza de la geografía como una disciplina autónoma en una universidad. Por entonces no existían compendios o manuales para enseñarla, y como era un asunto que a él le gustaba e interesaba mucho, y nunca viajó, tuvo que leer muchos libros de viajes que lo ilustraban sobre las características naturales y las costumbres de los pobladores de muchos lugares del planeta[1].

[1] Ver Gulyga 1981 p.39; Vorländer 1986 p.41.

No hay duda de que Kant fue una persona muy curiosa con muchos temas y, entre ellos, la geografía ocupó un lugar central a lo largo de toda su vida.

II. Kant, profesor de geografía

Otra característica muy notable de la monótona vida de Kant —y, en particular, de su vida académica— fue la manera como logró conjugar una enorme y asombrosamente densa productividad académica con una actividad docente igualmente intensa y fecunda. Ya antes de llegar a ser un filósofo muy famoso y reconocido, Kant fue un profesor querido y aplaudido por sus discípulos, y cuando llegó su fama como pensador profundo no abandonó su ingente actividad docente. Enseñó durante cuarenta y dos años en la Universidad Albertina de Königsberg, y dio cursos sobre muchos temas: lógica, metafísica, matemática, ética, física (mecánica), mineralogía, teología natural, pedagogía y antropología. Desde 1756 enseñó geografía, y parece que este fue el curso que más veces dictó, ininterrumpidamente, hasta 1796, cuando ya sus fuerzas habían disminuido hasta el punto de impedirle ofrecer sus clases.

Dejemos que sea un discípulo suyo —quien después fuera su enérgico contradictor en temas de filosofía de la historia, nada menos que Johann Gottfried Herder— quien nos describa cómo era Kant como *Herr Professor*:

> En sus lecciones se estudiaban las últimas obras de Rousseau, su *Emilio* y su *Eloísa*, con el mismo entusiasmo con el que se analizaban las obras de Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius y Hume, así como se estudiaban las leyes naturales de Kepler, Newton y los demás físicos. Rendía honor a cualquier nuevo descubrimiento natural que llegara a sus oídos y ello le servía para destacar la naturaleza y el valor moral del ser humano. Sus lecciones y su trato se nutrían de sus conocimientos e interés por la historia humana, la historia de los pueblos y la historia natural, así como de su gusto por la doctrina acerca de la naturaleza, las matemáticas y en general por todo conocimiento que proviniera de la experiencia. Nada que mereciera la pena ser conocido le era indiferente»[2].

Es claro que, dentro de la larga y multifacética actividad docente de Kant, la enseñanza de la *Geografía Física*, como se decía entonces, no fue algo casual o esporádico. De acuerdo con Gerd Irrlitz, el filósofo del imperativo categórico dictó lecciones de geografía en cuarenta y ocho ocasiones[3], lo que indica no sólo que lo hacía bien, sino que

[2] Vorländer 1986, p. 46-47, traducción de Vicente Durán.

[3] Irrlitz, 2002, p.92.

lo hacía con gusto suyo y de sus oyentes. El soporte de dichas lecciones, esto es, sus propios apuntes y los de sus discípulos, acabaron aportando el material suficiente para que Theodor Rink, colega de Kant en la docencia universitaria y editor también del pequeño pero muy interesante libro de Kant *Sobre Pedagogía*, publicara, en 1802, esto es, dos años antes de la muerte del filósofo, y por petición suya, una obra de su autoría, en dos tomos, con el nombre de *Geografía Física*, que, junto con su *Pedagogía* y su *Lógica,* se encuentra en el tomo IX de la edición canónica de las obras de Kant, editado en 1923 por la *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* o Real Academia de Ciencias de Prusia.

III. La *Geografía Física de Kant*

La *Geografía Física de Kant* aún no ha sido traducida en forma completa al castellano. De la *Introducción* hay traducción al español, realizada por Juan Ramón Álvarez[4], y existen traducciones al inglés[5], al francés[6], al italiano[7].

La primera pregunta que se plantea cualquier lector de la *Geografía* de Kant es acerca de sus fuentes. Es evidente que Kant había leído mucho de geografía y su biblioteca personal así lo demuestra. En el estudio que Arthur Warda hizo del catálogo de la biblioteca de Kant y que hoy puede ser consultado online8 y permite el acceso digital a la mayoría de los libros que Kant leyó, sabemos que poseía veinticinco libros de historia y geografía, y que muchos de ellos son libros de viajeros, como el de Johann Bernaoulli en siete tomos, y el de Jean-Jacques Barthélemy, por entonces uno de los más destacados viajeros-investigadores de la Grecia antigua y de su entorno geográfico. En el catálogo de la biblioteca de Kant están descritos, además, entre otros temas, treinta y tres libros sobre procesos naturales y medicina, diecisiete libros de astronomía, treinta y tres libros de física y

4 Immanuel Kant. *Geografía Física: Introducción*. Traducción anotada de Juan Ramón Álvarez. *Estudios geográficos*, 43 (167) 1982, pp.203-214. La Introducción también fue traducida al portugués por Leonardo Arantes: GEOgraphia — Año IX — No 17 — 2007.

5 Immanuel Kant. *Physical Geography,* translated by Olaf Reinhardt. En Immanuel Kant: *Natural Science*, Edited by Eric Watkins, Cambridge University Press 2012, pp. 434-679.

6 Kant Emmanuel. *Géographie*. 1999, París, Aubier, Bibliothèque philosophique, texte préfacé et traduit de l'allemand par Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Seroussi, 394 pages.

7 Emanuele Kant. *Geografia Fisica*. Tradotta dal tedesco Augusto Eckerlin (1807), Milano 1807.

8 Ver: https://publish.uwo.ca/~cdyck5/UWOKRG/kantsbooks.html

química, y veintiocho libros de matemáticas. Las fuentes citadas por Kant, que abarcan tanto libros de viajes como los *Principia Mathematica* de Newton, son los siguientes, según la transcripción original de la *Akademieausgabe*:

- *Abhandlungen der Kgl. Schwedischen Akademie in Stockholm.* 1749 ff. 40 Bde.
- *Allgemeines Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften,* Leipzig 1753–67. 12 Bde.
- Buffon: *Allgemeine Historie der Nature*, Hamburgo und Leipzig 1750 ff, 11 Teile.
- Gmelin: *Reise durch Sibirien.* Gotinga 1752.
- Halle: *Naturgeschichte der Thiere.* Berlín 1757.
- Hamburgoer *Magazin, oder gesammelte Schriften zum Unterricht und Vergnügen aus der Naturforschung und den angenehmen Wissenschaften überhaupt.* Leipzig 1748–62.
- Justi, *Grundriss des gesamten Mineralreichs.* Gotinga 1757.
- Keyssler, *Neueste Reise durch Teutschland,* Böhmen, Ungarn, etc. Hannover 1740.
- Kolb, *Beschreibung des Vorgebirges der Guten Hoffnung und derer darauf wohnenden Hottentotten.* Fráncfort del Meno und Leipzig 1745.
- Ludolf, *Nouvelle Histoire d'Abissine ou d'Ethiopie.* París 1684.
- Lulof, *Einleitung zu der mathematischen und physikalischen Kenntnis der Erdkugel*; aus dem Holländischen übersetzt von Abraham Gotthelf Kästner. Gotinga und Leipzig 1755.
- Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica.* 1723.
- Pontoppidan, *Versuch einer natürlichen Historie von Norwegen.* 1754, 2 Bde.
- *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande.* Leipzig 1747–74.
- Salmon, *Die heutige Historie oder der gegenwärtige Staat von allen Nationen.* I u. II. Altona 1732.
- Salmon, *Die heutige Historie oder der gegenwärtige Staat des Türkischen Reichs.* Altona und Flensburg 1748.
- Varenius, *Geographia Generalis.* Amstelodami 1671.
- Gehler, *Physikalisches Wörterbuch,* 5 Theile. Leipzig 1787–1796.
- A.Fr. Büsching, *Neue Erdbeschreibung* I u.II. 1754.[9]

9 Kant, 1923 a, AK, IX p. 552

IV. Los temas de la *Geografía* de Kant

La división y el orden temático de la *Geografía Física de Kant* es sencilla y clara. La obra consta de tres partes, precedidas por un prólogo del editor Friedrich Theodor Rink, una introducción de Kant y una especie de propedéutica matemática para el estudio de la geografía, titulada por Kant mismo como *Mathematische Vorbegriffe* (*Preconceptos matemáticos*).

La introducción es, sin lugar a dudas, la parte más interesante de todo el libro desde el punto de vista filosófico-conceptual. Es allí en donde más se nota la mano y el trasfondo crítico del autor. El resto de la obra es un compendio descriptivo, tomado de diversos autores, con anotaciones, observaciones y comentarios que dejan ver la fina agudeza con la cual el filósofo invita a la curiosidad e incita al lector a querer saber más del mundo en el que vive. Para introducir al lector en la geografía, Kant, lejos de hacer a un lado o ignorar los grandes temas de su filosofía crítica, los asume con total claridad. Comienza la introducción a su *Geografía Física* con unas observaciones que recuerdan los primeros párrafos de su introducción a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*[10]: todos nuestros conocimientos nos conducen a preguntar, primero, por sus fuentes, y luego, por el plan de su ordenamiento. Son dos tareas complementarias: de dónde proceden y cómo se ordenan. Mientras que la primera de sus tres críticas responde a la primera cuestión, la *Geografía Física*, al decirnos cómo es físicamente el mundo en el que vivimos, nos ofrece una manera de entender el plan del ordenamiento de la naturaleza, lo que también podría entenderse como una arquitectónica del mundo natural.

Kant nos recuerda en el §2 que, respecto de su origen, todos nuestros conocimientos proceden, ya sea de la experiencia, ya sea de la razón pura. Los que proceden de la experiencia nos llegan a través de los sentidos como representaciones de sensaciones; sin los sentidos no sabríamos nada del mundo y, por supuesto, tampoco de geografía. Para clasificar nuestros conocimientos sobre el mundo disponemos de dos posibilidades: la lógica y la espaciotemporal. La lógica ordena los conocimientos según conceptos, gracias a lo cual clasificamos taxonómicamente los seres naturales y podemos hablar de familias, géneros, especies e individuos en el mundo; así obtenemos las diferentes representaciones de la naturaleza como sistema, de los que Kant menciona el de Linneo, en su gran obra *Systema Naturae* (1735).

[10] «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia [...] Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia» (B1).

Pero los conocimientos también pueden ser ordenados según el espacio y el tiempo, es decir, a partir del lugar y del momento en el que nuestros sentidos los perciben, no sólo en la sensación individual, sino al nivel de la representación de la misma por nosotros o por otros. A esta última clasificación la llama Kant *física*, que evidentemente se distingue de la *lógica*. La lógica ofrece un sistema de la naturaleza, la física posibilita una arquitectónica de la misma naturaleza, esto es, una representación espacial completa de la misma. Gracias a esta clasificación, podemos hablar de un conocimiento geográfico o físico de la naturaleza, lo cual explica, por ejemplo, el hecho de que Kant tuviera conocimiento de la existencia objetiva de la caída de agua del río Bogotá en Suramérica, conocida hoy como Salto del Tequendama, pero que tuviera un conocimiento equivocado al creer que era la caída de agua más alta del mundo.[11]

El ejemplo de Kant es claro en el §4: al decir que el ganado vacuno pertenece al género de los cuadrúpedos, estoy haciendo una clasificación estrictamente lógica, ocurre en mi cabeza —y podríamos añadir: sólo en mi cabeza, sin importar en qué lugar o en qué circunstancias se encuentre el ganado vacuno—. Pero si parto del concepto según el cual los lagartos y los cocodrilos tienen muchas características comunes, en cuanto que ambos son reptiles (clasificación lógica), al decir que los cocodrilos habitan el Nilo, pero no los ríos de Alemania, estoy clasificando —o limitando— geográficamente el conocimiento sobre estos animales, lo cual es cierto, a pesar de que en Alemania también haya lagartos, es decir, un tipo de reptiles diferente al de los cocodrilos.

La *Geografía* de Kant es el proyecto de construir un sistema a partir de los conocimientos que tenemos de la naturaleza *física* del mundo, esto es, del espacio y el tiempo, y de darle unidad arquitectónica, de modo que logremos ver el conjunto de la naturaleza no como un agregado, sino como un sistema, no lógico, sino físico. Kant le da mucha importancia al hecho de concebir la historia y la geografía desde una misma perspectiva. Si en la estética trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* espacio y tiempo eran intuiciones puras que hacían posible la receptividad, es decir, el que podamos ser afectados por objetos distintos a nosotros mismos en la experiencia y, en ese sentido, eran la forma del sentido externo e interno respectivamente, a la hora de ordenar nuestros conocimientos sobre el ser humano y su interacción con la naturaleza, el espacio y el tiempo dan origen respectivamente al estudio de la geografía y de la historia. Mientras no se tenga un sistema que organice dichos conocimientos como parte

11 Ver Durán Casas Vicente 2018.

de un sistema, geografía e historia deben ser considerados como meros agregados, no como sistemas.

Para Kant es claro que tanto la historia como la geografía ensanchan nuestros conocimientos sobre el tiempo y sobre el espacio, y lo hacen simultáneamente. La historia se las ve con los acontecimientos en el tiempo, mientras que la geografía lo hace con los fenómenos que, respecto del espacio, ocurren en un mismo tiempo. Esto representa una novedad muy grande que vale la pena considerar: geografía e historia, si bien se diferencian, van juntas, de manera similar a como espacio y tiempo van juntos también en la filosofía —estética— trascendental. Por eso, Kant dice que en ocasiones habrá que hablar de geografía física, pero también de geografía matemática, geografía comercial, geografía moral, geografía política o geografía teológica. Geografía sin historia no existe: «La historia de lo que ocurre en diferentes tiempos, la historia propiamente dicha, no es otra cosa que geografía continuada —*continuirliche Geographie*—.» (§4).

Así las cosas, en la primera parte de su *Geografía Física* Kant se ocupa de los aspectos más generales que atañen a la composición física de la tierra (*die Erde*): el agua, el aire y el suelo (*das Land*). Describe las cualidades físicas y la distribución del agua salada y dulce, los mares del mundo y sus accidentes geográficos más notables a lo largo y ancho de los cinco continentes, así como las diferentes profundidades de los mares; describe curiosidades notables, como los experimentos hechos por buzos que idearon una especie de submarino para bajar y observar las profundidades del mar, junto con las dificultades y peligros que acarrean dichos experimentos (§18); se interesa por explicar la razón de ser de la salinidad de las aguas marinas (§23) y la dinámica propia del movimiento de las aguas del mar por los vientos que producen las olas, los huracanes y las tormentas, así como las mareas, en lo que las leyes de la física y los cambios en la temperatura del mar juegan un papel definitivo. Del suelo, refiere las tierras, los continentes y los países, y lo hace desde una perspectiva que, para nosotros hoy aparece como claramente colonialista, esto es, desde un punto de vista según el cual Europa y su entorno cultural y geográfico parecen ser el centro desde el cual, y gracias al cual, el resto ha sido descubierto, conquistado y explicado. Hay diversidad de tierras, altas y bajas, desérticas y cultivables, cálidas y gélidas, continentes e islas y archipiélagos, hay estepas y pantanos, montañas y cordilleras, planicies, cimas y cavernas, y todo esto en todas las regiones conocidas del planeta, en algunas de las cuales hay más terremotos y temblores que en otras, así como diferentes cambios y transformaciones físicas debido a los volcanes; Kant explica el origen de los ríos, las leyes que determinan el movimiento de las aguas exteriores y subterráneas, las inundaciones y las caídas de agua. Respecto del aire, explica el con-

cepto de atmósfera, sus estratos, los vientos y cómo su movimiento se entiende a partir de los diferentes niveles de humedad y sequedad, así como los cambios en su temperatura determinan su velocidad y su fuerza; describe el fenómeno de las lluvias y su relación con los vientos y los cambios del clima en las diferentes estaciones. Kant dedica una reflexión interesante a los cambios constantes en la geografía, cambios que aún persisten y continúan a través de terremotos, inundaciones, lluvias y todos los demás fenómenos que han determinado la larga historia de la tierra, que inicialmente estaba compuesta por agua, razón por la cual —dice Kant— incuso en las montañas más altas es posible encontrar restos de conchas marinas y otros testimonios que confirman la hipótesis de que en los inicios todo era mar (§75).

La segunda parte se ocupa de los fenómenos o productos particulares de la naturaleza, esto es, de lo que la tierra contiene: seres humanos, animales, plantas y minerales. En cuanto a los seres humanos, Kant se ocupa, en primer lugar, de cómo las condiciones naturales, el clima y el ambiente, pero también un origen común de todos los seres humanos, afectan y determinan el surgimiento y desarrollo de las distintas razas humanas, tema que siempre le había interesado, que lo había enfrentado con Herder y también con los defensores de las teorías mecanicistas, y que al parecer sólo lograría resolver con la perspectiva del pensamiento teleológico[12]. Kant se ocupa también de la diversidad geográfica humana, de las diferencias tan grandes que hay entre pueblos en alimentación y sentido del gusto. Respecto del *reino animal* (*Thierreich*), del cual parece excluir a los humanos, llama mucho la atención que el criterio privilegiado por Kant para la clasificación de muchos animales sean los pies, si tienen uñas, pezuñas o dedos, de qué forma, cuántos y para qué les sirven, y a partir de ese criterio los describe, ya sea con mayor o menor interés y precisión. Otros animales en los que Kant se detiene son los peces y demás animales marinos, los insectos, las serpientes y las aves. En cuanto a las plantas o reino vegetal, llama la atención que Kant las describa y clasifique principalmente a partir de la utilidad que estas representan para el ser humano, desde los grandes árboles que le aportan madera, hasta las más pequeñas plantas medicinales, alimenticias y de condimentos. En cuanto al reino mineral, el más breve de los reinos de la naturaleza tratados por Kant, lo clasifica y describe en metales, semimetales o metaloides, minerales combustibles, sales, piedras (preciosas y semipreciosas).

La tercera parte lleva por título *Consideración resumida de las peculiaridades naturales más destacadas de todos los países según*

[12] Ver: Galfione, M. V. (2014).

el orden geográfico. Allí Kant presenta las características físicas naturales y antropológicas de las regiones del mundo como se las conocía entonces, comenzando por Asia: China, Cochinchina (Vietnam, Cambodia), Siam (Tailandia), Indostán (India, Pakistán, Bangladesh), Bengala, Cachemira, las Islas Moluscas, las Islas Célebes, Borneo, Java, Sumatra, Islas Nicobar, Papúa, Ceilán (Sri Lanka), las Islas Maldivas, Persia (Irán), Arabia, Tartaria (Siberia, Turquestán, Georgia, Mongolia, Manchuria, Tíbet); luego continúa con África y el Cabo de la Buena Esperanza (Sudáfrica), Natal, Madagascar, Congo, Angola, Zambia, Guinea, Matamba, Egipto y Abisinia; de Europa describe el entorno natural y las costumbres de Bulgaria, Grecia, Hungría, Italia, Francia, España, Portugal, Suecia, Noruega y Rusia; de América, a la que llama *la cuarta parte del mundo*, refiere Kant de forma bastante vaga y general dada la poca información de la que disponía, y la verdad es que poco dice de las costumbres generales de Sur y Norteamérica. Curiosamente, la *Geografía* de Kant termina con una referencia a los pueblos que habitan las islas glaciales, como los esquimales, en los cuales ve Kant semejanzas con los pueblos de América, como el hecho de que sean, al parecer, poco o nada barbudos.

V. Aportes de Kant a la geografía

El aporte de Kant a la geografía no se limita a los contenidos descriptivos de su *Geografía Física*. Desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días, la constante exploración de la naturaleza, la búsqueda, el descubrimiento y la descripción de nuevas especies biológicas, y la mejor comprensión de la interacción del ser humano con el medio ambiente, han evolucionado de una manera incuestionable. Los aportes de la genética y de la biología molecular han transformado estructuralmente las ciencias y la comprensión de la naturaleza. Mencionemos aquí únicamente que, mientras Kant y Rink editaban y publicaban la *Geografía Física* en 1802, otro prusiano un poco menor que Kant, Alexander von Humboldt, y un francés, Aimé Bonpland, viajaron, entre 1799 y 1804 por Cuba, Venezuela, Colombia, Ecuador, México y Estados Unidos, coleccionando y procesando una gran cantidad de información sobre comunidades humanas, plantas, animales y minerales, ampliando así enormemente los conocimientos que hasta entonces se tenían sobre la realidad natural del mundo en el que vivimos[13]. Todo eso hace que nadie busque hoy en día información

[13] Sobre la importancia científica del viaje de Humboldt, invito a consultar la muy completa y extensa obra *Humboldtiana Neogranadina*, en cuatro volúmenes y seis tomos, edición académica de Alberto Gómez Gutiérrez, Bogotá 2018, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, en colaboración con las universidades

confiable o actualizada sobre el mundo natural en la *Geografía Física de Kant*, que, como es evidente por las fuentes de las que se nutre, no va más allá del *status quaestionis* propio de la geografía de finales del siglo XVIII.

Lo que sí podemos aseverar es que los aportes de Kant a la geografía giran básicamente en torno a la conceptualización filosófica de esta disciplina, esto es, su naturaleza, sus alcances, límites y desafíos. Es muy probable que, de todos los escritos de Kant, la *Geografía Física* sea el más ignorado y el menos estudiado. Como lo indica Robert Louden[14], durante muchos años no pocos lectores de Kant consideraban que la *Geografía Física* era irrelevante dentro del conjunto de la obra escrita del filósofo: los filósofos no la consideraban suficientemente filosófica y los geógrafos pensaban que era *poco geográfica*. Eso, sin embargo, felizmente ha cambiado en los últimos años, y de ello da un claro testimonio el magnífico libro *Reading Kant's Geography*, editado por Stuart Elden y Eduardo Mendieta en 2011, que contiene dieciocho contribuciones, todas ellas de alta calidad, que dan cuenta de la relevancia a la vez filosófica, histórica y geográfica de la *Geografía Física de Kant*.

Louden[15] propone cuatro razones por las cuales la *Geografía* de Kant debería ser tomada mucho más en serio de lo que hasta ahora lo ha sido. Asumimos esas cuatro razones y, en lo que sigue, las ampliamos un poco.

La primera es que Kant, desde 1756, es decir, mucho antes de concebir y poner en marcha su proyecto de *filosofía crítica*, ya enseñaba geografía, y en la terminología que posteriormente utilizará para desarrollar ese proyecto es claro el uso intencional de términos y metáforas geográficas. Para referirse a la razón, al entendimiento y a la sensibilidad, hablará de fronteras, límites, mares y océanos, territorios firmes, lugares de residencia, dominios, reinos, etc., y así como hay en su filosofía crítica una metáfora político-jurídica[16], hay también una serie de metáforas geográficas que no pueden ser ignoradas.

Hay un pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* que resulta emblemático del uso que Kant hace de metáforas geográficas. Se halla al

Cesa, EAFIT, Universidad del Rosario, Universidad de los Andes y Universidad Externado de Colombia.

14 Louden, 2014, p. 452.

15 Louden, 2014, p. 453 y ss.

16 Ver Gonzalo Serrano: «Origen y legitimidad. La metáfora política de la epistemología de Kant», en: *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Editores: Felipe Castañeda, Vicente Durán y Luis Eduardo Hoyos. Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2007.

comienzo del capítulo sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos, donde escribe esto que, como metáfora, bien podría haber sido inspirada en su lectura de Hume[17] (de quien dice que es «uno de esos geógrafos de la razón humana»: A760 / B788), o por uno de los muchos libros de viajeros y geógrafos leídos por Kant. El pasaje dice así: «No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Este territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos. Además, ¿con qué títulos poseemos nosotros ese mismo territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga?» (A235-236 / B294-295).

[17] Sobre Hume y su utilización de metáforas geográficas recomiendo el artículo de Ángela Calvo de Saavedra: *David Hume: metáforas geográficas y verdadera filosofía*, en *Universitas Philosophica* 62, año 31, Bogotá 2014, p. 41-69. Una de las más interesantes metáforas geográficas de Hume es esta en la que se figura la indagación filosófica del *Treatise* como un viaje no exento de peligros: «Antes de lanzarme a las inmensas profundidades de la filosofía que yacen ante mí, me siento inclinado a detenerme por un momento en mi situación presente, y a sopesar el viaje emprendido, que requiere sin duda el máximo de arte y aplicación para ser llevado a feliz término. Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas, y lleva además tan lejos su ambición que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias. La memoria que guardo de errores y confusiones pasadas me hace desconfiar del futuro. La mezquina condición, debilidad y desorden de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación, y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que a aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad». (*Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de Félix Duque, Tecnos, Madrid 1992, p. 370-371).

Si la terminología geográfica le aportó a Kant diversas metáforas para mejor comprender las posibilidades y los límites de la razón humana, eso no es de poca monta. Cuando hablamos de una *crítica* de la razón como sinónimo de establecer sus límites, estamos utilizando una metáfora geográfica, no sólo en un inspirador sentido poético, sino como un verdadero mapa conceptual. Las metáforas no solo *ayudan* a pensar, *son* pensamiento. Quizás sea imposible pensar sin metáforas; en todo caso Kant no piensa de esa forma, y pensar valiéndose de metáforas geográficas es ya un motivo suficiente para interesarse por la geografía tal y como Kant la concibió y la enseñó. Lo mismo ocurre con la obra cumbre de Kant sobre religión: *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* de 1793 no es otra cosa que pensar la religión a partir de límites *territoriales conceptuales* establecidos en la *Crítica de la Razón Pura.*

En segundo lugar, las ideas e intuiciones de Kant sobre la geografía deben ser tomadas muy en serio dada la particular naturaleza controversial del saber geográfico. Mucho se equivocan quienes creen que las controversias son patrimonio exclusivo de los metafísicos, como si los geógrafos, por el hecho de tener ante sus ojos la tierra y los mares que investigan, llegaran fácil o rápidamente a acuerdos sobre los fines, métodos y resultados de sus estudios. Los problemas ambientales más palpitantes actualmente, como la contaminación de los mares, los ríos, el aire y los suelos, el incremento de técnicas extractivas cuyas consecuencias ponen en riesgo la sostenibilidad, el peligro y la realidad de extinción de especies de fauna y flora, el uso de energías adversas a la naturaleza en su conjunto, y la preocupante relación entre pobreza socio-económica y destrucción del medio ambiente: todo ello ha contribuido a que el saber propio de la geografía sea objeto de múltiples controversias y discusiones teóricas y metodológicas en las que Kant tiene mucho que aportar, como ya lo ha hecho.

El hecho de que para Kant la geografía se ocupe del espacio, mientras que la historia lo hace del tiempo, representa un reto para saber encontrar las complejas relaciones entre una y otra disciplina. Las crisis sociales y ambientales tienen raíces y protagonistas históricos, pero dejan huellas en la geografía física, huellas que son como cicatrices —*metáfora viva*, diría Ricoeur— que se prolongan en el tiempo y que vuelven a enlazarse con la historia, generando procesos de peligrosos ocultamientos. Algunos recurren a la geografía, al clima o las condiciones ambientales naturales para negar que dichas crisis sean históricas, causadas por seres humanos con nombres y apellidos, lo cual no cabe dentro de lo que Kant concibe como geografía. No en vano pensaba él que la historia no era más que geografía continuada —*continuirliche Geographie*— y que, si bien historia y geografía se ocupan de procesos diferenciados por la perspectiva que asumen, en

realidad sus horizontes se cruzan, tanto en la realidad —por fuera de nosotros mismos— como en la manera en que nosotros estamos equipados para concebirlas.

Filosofía trascendental y geografía física no tienen por qué oponerse. Por el contrario, encontrar el punto en el que se tocan es hoy uno de los más interesantes y urgentes desafíos filosóficos. Teorizar filosóficamente la geografía, esto es, someter sus conceptos fundamentales a la crítica racional, resulta de gran pertinencia social precisamente en un mundo en el que los datos, la información y los algoritmos, parecen afirmar dogmáticamente su significado, esto es, de espaldas al horizonte más general y más completo de la racionalidad humana, que incluye la ética, la política, el derecho y la religión, cosa que para Kant sería inconcebible, y si se quiere, también irracional.

Una tercera razón para interesarnos hoy en la *Geografía Física de Kant* es que en ella podemos aprender mucho sobre los objetivos y las pretensiones de Kant como pedagogo, en particular sobre lo que buscaba al enseñar geografía en la universidad. En un texto de su autoría, titulado *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766,* Kant había marcado ya el tono pedagógico de sus lecciones al afirmar que quien estudia «no tiene que aprender *pensamientos* sino a *pensar*; no se debe *llevar* sino *guiar*, si se quiere que en el futuro sea capaz de *andar* por sí mismo» [18]. Y eso que respecto de sus cursos de filosofía él afirma con ahínco[19], también está presente en el anuncio de sus lecciones sobre geografía del año 1765. Con ese curso, dice Kant, pretende «transformar la historia del estado actual de la Tierra, es decir, la Geografía en su sentido más amplio, en un resumen agradable y fácil de todo aquello que pudiera preparar y ayudar a una razón práctica, con el fin de estimular a ampliar incesantemente los conocimientos iniciados en ella»[20]. Según eso, la geografía está llamada a preparar y ayudar a la *razón práctica*, que por sí misma es capaz de proponerse fines y que es también, por eso mismo, responsable de las acciones del ser humano.

Kant escribe este *Aviso* cuando lleva ya casi diez años enseñando geografía, y es de suponer que, con base en esa experiencia, diga que

[18] Akademie Ausgabe Bd.II, p. 306. De este texto de Kant hay traducción al español (de Xabi Intxausti y Alfonso Freire) en AGORA 10 (1991): 131-152, Universidade de Santiago de Compostela.

[19] «El joven que ha terminado la enseñanza escolar ha sido acostumbrado a *aprender.* A partir de ese momento piensa que va a *aprender filosofía,* lo cual es imposible, ya que ahora lo que tiene que *aprender* es a *filosofar» (AA II, 306);* y en la *Crítica de la Razón Pura* escribiría posteriormente Kant: «no es posible aprender filosofía...sólo se puede aprender a filosofar» (A838/B866).

[20] Kant, 1991, p.151

ha querido ahora ampliar (*erweitern*) su curso: «Desde entonces he ampliado progresivamente este esbozo y ahora me propongo [...] tener más tiempo para ampliar la exposición a otras partes de la misma que son, incluso, de mayor utilidad pública. Esta disciplina será, pues, una Geografía *física, moral y política.*»[21]. Kant quiere, entonces, dedicarle más tiempo a la parte moral y política de la geografía física, esto es, a entender mejor las relaciones recíprocas entre tres elementos: la naturaleza física, las costumbres y tradiciones humanas y la organización política de los grupos humanos, que en últimas no son otra cosa que la relación entre naturaleza, moral y política. El propósito de Kant al enseñar geografía no se limita, entonces, a ofrecer información sobre el mundo físico, sino que tiene también una finalidad moral en el sentido en que lo moral se inscribe completamente en el horizonte de las decisiones del ser humano.

Nada prepara mejor a las personas para una auténtica y responsable ciudadanía universal —o cosmopolita— que una buena formación en geografía física y humana, esto es, una formación que transmita esa conciencia, compartida universalmente, de pertenencia a una comunidad natural y política mucho más extensa y compleja de lo que cada uno de nosotros, desde nuestro rincón en el mundo, nos podemos imaginar.

Finalmente, la cuarta razón es que hoy en día deberíamos tomar más en serio la *Geografía Física de Kant* porque ella nos enseña —o nos recuerda— que la tierra y el ser humano no pueden ser comprendidos el uno sin el otro. Como bien lo señala Louden (2014, 461), si bien la *geografía* de Kant técnicamente hablando se titula *Geografía Física*, no cabe duda de que ella contiene una gran cantidad de geografía cultural o humana. Allí mismo Louden llama la atención sobre lectores contemporáneos y cualificados de la *Geografía Física*, como Church[22] y Livingstone[23], para quienes la *Geografía Física de Kant*, en pleno siglo XVIII, en realidad no hace distinción entre geografía física y geografía humana, lo cual no deja de ser sorprendente. Todo parece indicar que a partir de 1772 Kant decidió ofrecer, aparte del curso de geografía, uno de antropología en el que pudiera desarrollar con más libertad y extensión todo lo referente al ser humano ya que este, dado su libre albedrío, era notablemente diferente del resto de las demás criaturas sobre la tierra, hecho que nos permite formular la conjetura

21 Idem

22 Church M, 2011, «Immanuel Kant and the emergence of modern geography», in *Reading Kant's Geography.* S. Elden, E. Mendieta (Eds), SUNY Press, Albany, NY, pp 19–46

23 Livingstone D. N. 1992 *The Geographical Tradition: Episodes in the History of a Contested Enterprise* (Blackwell, Oxford).

según la cual para Kant la antropología es hija de la geografía, el ser humano, hijo de la tierra, y, por lo tanto, el saber sobre nosotros mismos tiene como supuesto necesario el saber previo acerca de nuestros propios condicionamientos físicos, ambientales y naturales.

VI. Conclusión provisional para seguir pensando la geografía

En octubre de 1786 Kant publicó en la *Berlínische Monatsschrift* un texto breve titulado *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, traducido al castellano como *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*[24]. Allí, de manera semejante a como se expresó dos años antes en su célebre *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* (1784), Kant es plenamente consciente de que, si bien pensar equivale a pensar por sí mismo —o quizás precisamente por eso—, para llegar a pensar correctamente el pensamiento ha de orientarse, no puede andar a ciegas o dando tumbos, dejándose llevar por *un presunto oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada.* Hay también en este escrito otra metáfora geográfica, un tanto paradójica, que quisiera retomar para concluir este ensayo: el pensamiento orienta, pero él mismo requiere de orientación. Kant resuelve esta extraña situación acudiendo al significado mismo de la palabra orientarse: «*Orientarse* significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar ... el *oriente (Aufgang)*».[25] Y un poco más adelante añade: «me oriento geográficamente sólo por medio de un fundamento subjetivo de diferenciación (*subjektive Unterscheidungsgrund*)»[26], lo cual significa que, quien se orienta solamente por la posición del sol como referencia objetiva y externa, ha de contar, además, con un fundamento subjetivo diferenciador, que es, por ejemplo, el que nos permite diferenciar entre la mano izquierda y la mano derecha a pesar de que a nosotros nos pueda parecer que entre estas no hay diferencias objetivas. Sin esta diferenciación subjetiva, en su propia persona, no sabría identificar, a partir del movimiento del sol, dónde está el norte y dónde el sur. No basta, pues, para orientarse, con una referencia objetiva.

Con base en esta imagen conceptual, proponemos que, así como la filosofía es necesaria para orientar el pensamiento y establecer posibilidades y límites en las ciencias, la ética, el derecho, la política, e incluso en la religión y el arte, la geografía física y humana es imprescindible para orientar nuestras prácticas en medio del mundo en el que vivimos. En este sentido la *Geografía Física de Kant* no está ni puede

[24] Immanuel Kant: *Cómo orientarse en el pensamiento*, traducción de Carlos Correas, Editorial Quadrata, Buenos Aires 2006.

[25] Kant, 1923b, Ak VIII, 134-135

[26] Kant, 1923b, Ak VIII, 135

darse por concluida. Hacer geografía a la manera de Kant consiste en no cesar nunca en la búsqueda de las vías y los linderos conceptuales y metodológicos que logren evitar peligrosos extravíos geográficos, como el rendirse a las pretensiones de aquellos que querrían convertir la geografía en una disciplina sometida a la lógica expansiva del poder económico y político, que no confronte las contradicciones sociales y ambientales que atraviesan nuestro mundo como una espada visceral que amenaza su futuro.

Es probable que la *Geografía Física* sea, de todos sus escritos, la obra más ignorada de Kant. Esto puede ser explicado —mas no justificado— por diversas razones históricas. Ignorarla hoy, sin embargo, equivaldría a negarle a la geografía, que en 1756 fue introducida al mundo universitario europeo de la mano de Kant, una gran cantidad de herramientas teóricas y conceptuales que podrían hacer de ella una ciencia fundamentalmente crítica del modo como el ser humano se ha relacionado con su entorno natural, con el reino vegetal, animal y mineral, con los ríos y los mares, con el aire, con el suelo y el subsuelo.

Reducir la geografía a *hacer mapas bonitos del mundo*, sea en videos o en aplicaciones digitales, puede significar ocultar lo que el ser humano ha hecho con *nuestra casa común*, según la bella expresión del Papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*. Puede incluso llegar a fomentar una complicidad perversa con aquellos que niegan el cambio climático y la dolorosa huella humana en el Amazonas o en los glaciares. No hay duda de que los geógrafos continuarán haciendo mapas del mundo y que los profesores de geografía seguirán comunicando la inagotable belleza y la diversidad natural y humana de nuestro planeta. Esto seguirá siendo parte de su trabajo. Pero si lo hacen desde una perspectiva que incluya la ciencia, la ética, la política y la estética, en la que también quepa la religión, sin ocultar aquello que ya no es tan bonito, sino que produce vergüenza, lo harán a la manera de Kant.

Bibliografía

Durán Casas, Vicente (2018): *Immanuel Kant, Alexander von Humboldt and the Tequendama Fall. Two Prussians linked by Geography*, en HiN, Alexander von Humboldt in Netz, Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien, Bd. 19, Nr. 36.

Elden, Stuart & Mendieta, Eduardo (2011): *Reading Kant's Geography*. Albany: State University of Nueva York Press.

Galfione, M. V. (2014): *La intervención kantiana en el debate de las razas de finales del siglo XVIII. Scientiae Studia, 12* (1),11-43. https://doi.org/10.1590/S1678-31662014000100002

Kant, Immanuel (1923a): *Physische Geographie*, en *Kant's Gesammelte Schriften*, Band IX, Berlín und

Leipzig: *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.*
— (1923b): *Was heist: sich im Denken orientieren*, en *Kant's Gesammelte Schriften*, Band VIII, Berlín und Leipzig: *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.*
— 1991. *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766. Agora,* AGORA 10 (1991): 131-152. Universidade de Santiago de Compostela.
LOUDEN, Robert B. (2014): *The last frontier: the importance of Kant's Geography.* Society and Space, Vol.32 (June 2014): 450–65.
GULYGA, Arsenij (1981): *Immanuel Kant.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp Taschenbuch.
IRRLITZ, Gerd. (2002): *Kant Handbuch. Leben und Werk.* Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler.
VORLÄNDER Karl (1986): *Kants Leben.* Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

La preminencia de la Religión de la Razón sobre las Religiones históricas en Kant[1]

BERNAD DÖRFINGLER
Universität Trier

I. NO HAY UN SABER SOBRE DIOS

La doctrina crítica del conocimiento de Kant que resulta de la razón teórica que pondera sus propias posibilidades y límites opone una considerable resistencia a toda tentativa de una doctrina filosófica constructiva de la religión o de una Teología. Bajo un punto de vista teológico el resultado de la investigación crítica del conocimiento de Kant es básicamente negativo. Este resultado se resume de la siguiente manera: Dios no es un objeto posible de la experiencia, ni de la experiencia interna ni tampoco de la externa. Lo que se muestra como efecto en el ámbito de la experiencia no puede ser conocido jamás como algo que ha sido causado sobrenaturalmente, sino que tiene que ser referido siempre a causas que a su vez son provocadas naturalmente. Sin embargo, este resultado no es en absoluto completamente negativo porque tiene que ser añadido a él lo siguiente: nuestra experiencia es una mera experiencia de fenómenos, no de cosas en sí. Esto significa que es tan acrítica la pretensión de que hay una experiencia de Dios como la consideración de que la limitada esfera de la experiencia sería el todo de la realidad. Una y otras posiciones son igualmente acríticas. Sería de este modo acrítico el afirmar al mismo tiempo, al lado de la posibilidad de la experiencia de Dios, la imposibilidad de Dios. En este punto se abre, como lo señala la famosa sentencia de Kant, un lugar para la fe (cfr., KrV, B XXX). Este lugar, sin embargo, es por lo pronto un lugar vacío y no puede ser ocupado por una fe irracional.

De acuerdo con Kant, ni la experiencia ni tampoco un pensamiento que proceda bajo la forma de conclusiones a partir de argumentos pueden conducir a un conocimiento de Dios. En efecto, desde la razón

[1] Traducción directa del alemán por Gustavo Leyva.

teórica, especulativa, no es posible deducir la existencia de Dios a partir de la mera existencia indeterminada del mundo; ni tampoco se puede concluir la existencia de Dios a partir de la existencia específica de la parte viviente de la naturaleza que evoca la apariencia de una conformidad a fines ni tampoco se puede deducir la existencia de Dios a partir del mero concepto de Dios. La refutación de las pruebas de la existencia de Dios a las que de este modo se evoca asume tres diferentes formas, a saber: la cosmológica, la físico-teológica y la ontológica, y han convertido a Kant, como se sabe, en un exponente de una completa destructividad teológica (es así que lo considera, por ejemplo, Moses Mendelssohn). Sin embargo, esta apreciación no es en absoluto justa, pues, con la refutación de estas pruebas de la existencia de Dios, Kant no pretende en absoluto ofrecer una prueba de su no-existencia. En efecto, a pesar de su incognoscibilidad permanece para el concepto de Dios el estatus de la posibilidad de ser pensado en forma libre de contradicción y, de este modo, se le atribuye a Dios el estatus de la no-imposibilidad. Sin embargo, no se le puede negar al argumento kantiano una alta medida de negatividad, pues, sobre la base de la figura minimalista de lo posible, esto es, de lo posible de forma meramente *lógica,* no se puede edificar de modo seguro una Teología ni tampoco fundamentar una fe en Dios. Para tomarlo por verdadero bajo la figura de la fe tendría que haber, de acuerdo con Kant, un estar-convencido completamente subjetivo en el marco de razones que son objetivamente insuficientes (cfr., KrV, B 850/A 822).

A pesar del lugar libre (pero vacío) para la fe que Kant introduce mediante su distinción entre fenómeno y cosa en sí, podría decirse que, teniendo en cuenta a la razón teórica y a su limitada capacidad de conocimiento, el hallazgo final de Kant es que la «filosofía especulativa» debe «desesperarse» por la «idea de lo suprasensible en nosotros y, a través de ello, también por lo suprasensible fuera de nosotros y tiene que permanecer limitada dentro de los límites del concepto de la naturaleza, sin esperanza» (KU, AA 05: 474). Lo que, de acuerdo con la razón teórica, se recomienda en relación a la pregunta por la existencia de Dios es entonces la suspensión del juicio, esto es, el agnosticismo (no el ateísmo).

Sin embargo, la filosofía especulativa concierne solamente a una parte de la autocomprensión de los seres humanos. Su existencia como seres morales libres no se encuentra afectada por ella. Con la facultad de la libre determinación moral libre tenemos, según Kant, «en nosotros un principio que hace posible determinar la idea de lo suprasensible dentro de nosotros y, mediante ello, también esa misma idea fuera de nosotros», «aunque solamente con una intención práctica» (KU, AA 05: 474). Las tesis de Kant con respecto a la conexión entre la conciencia moral y la Teología que serán desarrolladas en

lo que a continuación sigue rezan de la siguiente manera: La razón puede «por medio de sus principios morales [...] producir el concepto de Dios» (KU, AA, 05: 447) y, más allá de ello, ofrecer incluso una prueba moral de la existencia de Dios (cfr., §87 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*). Ella puede entonces desarrollar una Teología que sea suficiente para una fe fundamentada, una Ético-Teología como Teología de la Religión de la Razón.

II. Religión de la Razón

Antes de la deducción de esta Teología deben ser tematizados, sin embargo, los aspectos de la conciencia moral que son completamente independientes de la idea de Dios y que no poseen ninguna implicación teológica. Se trata, en primer lugar, del aspecto de la fundamentación de la moral. Lo fundamental para la obligación moral es, según Kant, solamente la razón práctica pura del ser humano en su autonomía. Comprendido como ser moralmente autónomo, el hombre se da a sí mismo, como ser libre, una ley, la ley moral. Como resultado de una legislación semejante, la obligación moral es decididamente una auto-obligación moral, no una obligación extraña a través de Dios, es decir, no es Teonomía. Además de ello, de acuerdo a Kant, tampoco se requiere de ningún Dios bajo los aspectos de la motivación y de la aplicación de la ley moral, esto es, bajo el punto de vista de una buena voluntad motivada por la ley moral que pueda ser efectiva a través de acciones reales en el mundo. Todo esto se expresa en forma concentrada en la —con toda justicia— muy conocida primera frase del escrito de Kant sobre la religión: «La moral, en la medida en que está fundada sobre el concepto del ser humano como un ser libre que, justamente por ello, se vincula él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del ser humano para conocer el deber propio, ni de otro motivo más que el de la ley misma para observarlo» (RGV, AA 06: 3). Con ello se dice que el ser humano mismo, sin ningún apoyo divino, tiene la capacidad suficiente para obligarse a sí mismo moralmente, para motivarse a sí mismo a realizar acciones conforme al deber y para, a continuación, ejecutar esas mismas acciones.

Además de los aspectos ya mencionados de la conciencia moral sin implicaciones teológicas se tiene que tematizar, de acuerdo con Kant, otro aspecto adicional que tiene implicaciones semejantes y que puede ser llamado el aspecto consecuencialista, porque la reflexión sobre él concierne a las que serían las consecuencias racionales de la praxis moral de los seres humanos. Esta reflexión es necesaria y no de carácter arbitrario, pues es imposible que «a la razón le sea indiferente cómo pueda ser la respuesta a la pregunta en torno a qué es lo que resulta de nuestras acciones justas» (RGV, AA 06: 5). Con

ello se plantea aquí la pregunta por el fin final, esto es, por la última meta por la que la razón práctica pura tendría que estar interesada, meta que la razón proyecta para aquellos seres que se distinguen de otros por medio de su praxis moral. La respuesta de Kant dice que la idea de esta meta última es la idea del bien supremo, es decir, de lo mejor del mundo (cfr., KU, AA 05: 451). Él explica el estado de perfección que se piensa mediante esta idea como el estado de la felicidad de los seres racionales que «coincide armónicamente con el seguimiento de las leyes morales» (KU, AA 05: 451). La felicidad como componente de esta idea del fin final de la razón práctica pura es evidentemente distinta de la felicidad que se presenta como la felicidad de las inclinaciones sensibles satisfechas a partir del interés del amor de sí mismo, pues la primera se encuentra bajo las condiciones de una cualificación para la felicidad por medio de la moralidad. Se trata aquí entonces para Kant de la felicidad de aquel que es digno de esa felicidad mediante su praxis moral[2].

La idea del fin final expresa un interés racional, irrefutable, de la razón práctica pura, es decir, un interés universal y no de carácter particular, a saber: que hay un enlace necesario entre «la moralidad conforme a la ley» como dignidad de la felicidad y la «felicidad universal que cae efectivamente bajo esta condición (KU, AA 05: 453). Sin este enlace necesario impera el indignante estado irracional de que el cumplimiento de la condición de la moralidad no tendría en absoluto consecuencias y que, en ese mismo sentido, se podría alcanzar el estado de ser digno de la felicidad, sin, al mismo tiempo, poder alcanzar la propia felicidad. A esta irracional falta de consecuencias del comportamiento moral Kant le opone «el juicio», de que «al final, jamás podría ser ya lo mismo el que un hombre se hubiera comportado sincera o falazmente, equitativa o violentamente, aunque hasta el término de su vida no hubiese hallado felicidad alguna por sus virtudes o, por sus crímenes, ningún castigo» (KU, AA 05: 458). La razón práctica pura se opone aquí, entonces, a la posibilidad de que tanto a los hombres rectos como a los abyectos, sin diferencia alguna,

2 El contenido aquí expuesto de la idea del bien supremo es el resultado de un desarrollo de Kant en el marco de una reflexión sobre esta idea. Mediante su localización en el contexto de reflexiones consecuencialistas, Kant revisa la concepción expresada en la *Crítica de la Razón Pura* donde se le había adjudicado a ella un papel aun constitutivo bajo el aspecto de la motivación moral e incluso bajo el aspecto de la validez de la ley moral (cfr., KrV B 841/A 813 y B 843/A 815). Véase para el desarrollo mencionado de Kant: Klaus Düsing: «*Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*». En: *Kant-Studien* 62 (1971), 5-42.

podría aguardarles una «amplia sepultura» que «los devoraría a todos (honestos o deshonestos) por igual» (KU, AA 05: 452).

En este punto se produce, sin embargo, un problema. En efecto, por mucho que el «sistema de la felicidad proporcionada enlazada con la moralidad» (KrV B 837/A8 09), es decir, por mucho que el enlace necesario entre la dignidad moral de la felicidad y la felicidad real sean ideas irrefutablemente racionales, es poco lo que está en el poder de los seres humanos para realizar este enlace necesario. El «alcance del fin final» que es por entero de carácter totalmente racional, no está «completamente dentro de nuestro poder» (KU, AA 05: 470). Dicho esto de otro modo: «...el concepto de la *necesidad práctica* de un fin semejante a través de la aplicación de nuestras fuerzas no concuerda con el concepto teórico de la *posibilidad física* de su realización efectiva» (KU, AA 05: 450). Es en esa medida que, según Kant, ya que no podemos simplemente abandonar la representación racional del fin final, tenemos que «suponer un ser más alto, moral, sagrado y omnipotente» (RGV, AA 05: 5) que no muestre los déficits de la capacidad humana. La reflexión consecuencialista sobre lo que tendría que ser la consecuencia racional de la praxis moral conduce necesariamente de este modo a la suposición de Dios.

En el parágrafo §87 de la tercera Crítica en el que Kant expone su propuesta ético-teleológica se caracteriza el curso de pensamientos arriba bosquejado como una prueba moral de la existencia de Dios. En forma correspondiente, la necesidad de la suposición de Dios se expresa bajo la forma de una conclusión que, sin embargo, muestra una particularidad. Ella no consiste en la afirmación «Hay un Dios», sino en las formulaciones siguientes: «Por consecuencia tenemos que suponer una causa moral del mundo [*eine moralische Weltursache*]» y se tiene que «suponer necesariamente que hay un Dios» (KU, AA 05: 450). En una nota a pie de página agregada inmediatamente a continuación Kant se apresura a esclarecer: «Este argumento moral no ha de ofrecer ninguna prueba *objetivamente* válida de la existencia de Dios, no ha de probarle que Dios existe a quien duda de su fe», sino que éste tiene que asumir solamente, bajo un modo de pensar moralmente consecuente, «la suposición de esta proposición bajo las máximas de su razón práctica» (KU, AA 05: 450, nota a pie de página). De este modo, es claro que el tipo de prueba de una prueba moral se distingue de una prueba de la razón teórica cuyo modo correspondiente es el de tomar algo por verdadero que es lo propio del saber. La prueba moral no conduce a un saber, sino a la suposición necesaria que puede servir como fundamento racional para agregar la fe a la razón.

Sobre el concepto de la suposición [*Annahme*] referida a la existencia de Dios, Kant señala en el escrito sobre la Religión lo siguiente:

«La suposición de su existencia dice más que la mera posibilidad de un objeto semejante» (RGV, AA 06: 6, nota a pie de página). El modo de pensar moral consecuente sobrepasa de este modo al resultado de la razón teórica en la pregunta por Dios según el cual la mera posibilidad de pensar a Dios en una forma libre de contradicción, la mera posibilidad lógica, recomienda la suspensión del juicio, pero no permite llegar a la suposición como tal o a fundamentar a la fe. De acuerdo a Kant, no basta «para suponer algo el que no exista ningún obstáculo positivo en contra de ello» (KrV B 701/A 673). Para la suposición de un objeto no basta entonces el que no haya nada que hable en contra de él; tiene que haber un fundamento que hable a favor de él.

El tránsito desde la posibilidad lógica de Dios concedida por la razón teórica y por la suspensión del juicio recomendada por esa misma razón teórica con respecto a la existencia de Dios hacia la suposición o la fe puede ser fundamentado solamente con la dignidad particular de la razón práctica, esto es, con su primado en su relación con la razón teórica. El primado de la razón práctica significa a su vez «prioridad del interés» (KpV, AA 05: 119). Si esto es así, entonces la fe práctica en Dios (como condición de realización del bien supremo) se encuentra fundamentada en el eminente interés de la razón práctica bajo el aspecto consecuencialista de que su proyecto moral no permanezca inacabado. Permanecería inacabado si condujera a la indiferencia de la amplia sepultura ya mencionada que devoraría por igual tanto a los justos como a los injustos.

A pesar de los buenos fundamentos para la fe que ofrece su prueba moral, Kant es por lo demás consciente de que esa prueba no puede imponer por la fuerza ninguna fe en el sentido de una convicción subjetiva total. En conexión directa con la presentación de la prueba, Kant concede que con ella no ser quiere decir que «es tan necesario» «suponer la existencia de Dios como reconocer la validez de la ley moral» (KU AA 05: 450 y s.) Con ello se admite un estado de convicción más débil también con respecto al argumento aducido. A esta limitación corresponde el que Kant llame al tipo del tomar-por-verdadero [*Fürwahrhalten*] en el caso de la fe moral un «libre tomar-por-verdadero [*freies Fürwahrhalten*]» (KU AA 05: 472) que estaría suficientemente fundamentado en la razón práctica (pero solamente en ésta) (cfr., ibid.). De acuerdo con esto, lo que el argumento moral ofrece es un fundamento racional para la fe del que se puede echar mano bajo la forma de un «libre tomar-por-verdadero [*freies Fürwahrhalten*]», pero del que no necesariamente se tiene que echar mano.

Después de que se ha desarrollado la Ético-Teología que fundamenta a la fe de la razón se plantea la pregunta de si, mediante la reflexión consecuencialista que conduce a la suposición de Dios, se tendría como resultado una transformación en la autocomprensión

del sujeto moral. Este es, en efecto, el caso, solo que de un modo muy limitado. En la doctrina pura de la moral se considera una ley moral solamente como expresión de la autonomía, es decir, de la autoobligación mediante la razón práctica pura. Según los conceptos de la Religión de la Razón se considera la misma ley «también» —esto significa: adicionalmente— «como mandato divino» (RGV, AA 06: 113). Mediante el legislador pensado adicionalmente la doctrina moral no se convierte desde luego en una Teonomía heterónoma. En efecto, el pensamiento del legislador divino no contradice la idea de la autonomía porque hay una relación unívoca de condicionamiento entre ambas legislaciones en la que la autolegislación de la razón práctica pura mantiene su prioridad. Es solamente ella el fundamento suficiente de validez para todas las obligaciones morales y se piensa, sólo de modo adicional, a Dios según el propio modelo, a saber, que él nos obliga exactamente a aquello a lo que ya nos habíamos obligado nosotros mismos mediante la razón práctica pura. Según la Religión de la Razón es entonces válido que, cuando los seres humanos cumplen sus «deberes con respecto a los seres humanos (con respecto a sí mismos y a otros)» —deberes que han sido producidos en la relación consigo mismos de la obligación de sí mismos—, están a la vez «cumpliendo mandatos divinos» y es en ese sentido incluso «absolutamente imposible servir en forma más cercana a Dios de otro modo» (cfr., RGV, AA 06: 103). Lo que de este modo queda excluido de la Religión de la Razón es la existencia de deberes específicos que serían desconocidos originariamente a la razón práctica, que tendrían su origen solamente en Dios y que, además, tendrían que ser revelados. También se excluyen aquellos deberes que no sean deberes con relación a otros seres humanos, sino deberes con relación a Dios. En su resultado, la Religión de la Razón y la doctrina moral de la razón práctica muestran con ello solamente un mínimo de diferencias entre una legislación moral externa y una legislación moral interna que, de acuerdo con el contenido, son iguales. En ello es preciso no dejar de lado que la legislación moral interna es la legislación originaria y la externa, la secundaria, derivada de una reflexión consecuencialista que mostró como necesario pensar a la idea de Dios como condición de realización del fin final de la moral, es decir, del bien supremo. Es así que en Kant se dice en forma correspondiente en la *Metafísica de las Costumbres* lo siguiente: «Lo *formal* de toda religión si se le explica de la siguiente manera: que ella es el conjunto de todos los deberes *como*... mandatos divinos, pertenece a la moral filosófica en la medida en que mediante ello se expresa solamente la relación de la razón con la *idea* de Dios que la razón misma se hace...» (MS, AA 06: 487).

Bajo varios de los aspectos ya abordados anteriormente se distinguen, de acuerdo a Kant, las religiones históricas —entre las cuales él

consigna, la mayoría de las veces, al Cristianismo—, de la Religión de la Razón. Se trata de aspectos bajo los cuales ellas se localizan fuera de los límites de la mera razón. El acceso a Dios pretendido por las religiones históricas no es un acceso por medio de la idea de Dios a través de la razón práctica. Su acceso a Dios no es, como en el caso de la Religión de la Razón, a través de un modo de pensar moral consecuente y desarrollado meramente en el pensamiento. En las religiones históricas se pretende más bien apelar a la experiencia de un Dios que se ha revelado. El Dios que se muestra en ellas no es considerado en estas religiones históricas como un legislador secundario que repite las reglas que provienen de la razón práctica, sino que es pensado más bien como un legislador originario y externo a la razón que también prescribe reglas para la vida que tienen un carácter extramoral y que no regulan solamente las relaciones y las acciones entre los hombres. Algunas de esas reglas exigen, además, un comportamiento especial con relación a Dios, es decir, acciones litúrgicas que estén al servicio de Dios. Estos rasgos ya mencionados —y aún otros más— de las religiones históricas serán expuestos en forma más detallada a continuación.

III. Las religiones históricas

A la fe de la razón que «no se basa sobre ningún otro dato más que sobre aquellos que están contenidos en la razón pura» (WDO, AA 08: 140 y s.) que, como ya se ha dicho anteriormente, sólo se puede desarrollar en el pensamiento a priori partiendo de conceptos morales puros, Kant le opone la fe considerada como una «fe histórica que se basa meramente sobre hechos» (RGV, AA 06: 103). La facticidad a la que Kant se refiere con esto es la facticidad histórica de los sucesos a través de los cuales Dios se comunicó a sí mismo y que son acontecimientos históricos situados en el espacio y el tiempo. De acuerdo a Kant, la fe histórica «se fundamenta sobre la revelación como experiencia» (RGV, AA 06: 115) por lo que él la llama también una «fe empírica» (RGV, AA 06: 110). De acuerdo con esto, la fe histórica se basa sobre la pretensión de testigos contemporáneos que, en una situación histórica determinada, tuvieron la experiencia de que Dios se mostró fenoménicamente.

El que la religión y la fe en Dios puedan estar fundamentadas en la revelación como una experiencia es algo que Kant duda bajo diferentes aspectos. Incluso si se pudiera suponer provisionalmente que la revelación es posible como experiencia (una suposición que, como lo veremos, es, a su vez, dudosa), una religión semejante que se basa sobre la experiencia no satisface dos condiciones que tendrían que ser satisfechas, a saber: la de ser universal, por un lado, y la de ser

necesaria, por el otro lado, esto es, la de ser una religión para todos los seres humanos.

Kant fundamenta la carencia de una necesidad de la fe histórica en el sentido expuesto señalando que la revelación, considerada como experiencia, «no contiene, como todo conocimiento de la experiencia, la conciencia de que el objeto en el que se cree tendría que ser de esta manera y no de otra, sino solamente que él simplemente es; ella contiene por tanto a la vez la conciencia de su propia contingencia» (RGV, AA 06: 115). De acuerdo a esto, la fe histórica «por lo que parece nos ha sido puesta en la mano por el acaso» (RGV, AA 06: 110). Desde la perspectiva del hombre como destinatario del Dios que se ha mostrado fenoménicamente no puede ser visto como algo concluyente el que Dios haya aparecido fenoménicamente en un contexto histórico completamente determinado espacial y temporalmente. El que Dios se haya mostrado fenoménicamente es algo que puede ser explicado a partir de su arbitrio o de un fundamento que le es intrínseco a Dios y que no es accesible a los seres humanos para quienes entonces Dios permanece siendo como una *x ignotum*. La carencia de necesidad del tipo histórico de la religión se opone evidentemente a la necesidad real de la Religión de la Razón si se comprende ésta, de acuerdo con Kant, en el marco de aquella argumentación consecuencialista concluyente que, partiendo de conceptos morales, conduce a la suposición de Dios como la condición de realización del bien supremo.

Tampoco se le puede atribuir a una fe histórica el rasgo distintivo que, de acuerdo a Kant, «es el rasgo distintivo de la verdadera iglesia», a saber: «su universalidad» (RGV, AA 06: 115), lo que se explica a su vez por la pretensión de considerar a la revelación como una experiencia. En efecto, para los conocimientos de la experiencia de testigos contemporáneos de sucesos históricos es válido por principio el que ellos pueden tener «solamente una validez particular», esto es, una validez «para aquellos a quienes ha sido accesible la historia» en cuestión (*Ibíd.*). Una fe histórica basada solamente en hechos «no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según las circunstancias de tiempo y lugar, las noticias relacionadas con la capacidad de evaluar su credibilidad» (RGV, AA 06: 103).

La difusión de una fe histórica se encuentra por ello bajo la restricción de principio de que ella depende de circunstancias de lugar y de tiempo empíricamente determinadas mediante las cuales no está jamás garantizado que se llegue a la difusión necesaria de los relatos y noticias relevantes. No está entonces garantizado nunca el que las noticias y relatos puedan alcanzar a todos los seres humanos por todas partes y en todo momento, como tendría que ser en el caso de que fuera satisfecha la condición de universalidad. De este modo, si no es posible garantizar que todo ello «haya llegado o pueda llegar a todo

ser humano», entonces no puede ser «considerado como vinculante para todos los seres humanos en general» (RGV, AA 06: 104). Además de ello, todas las otras restricciones vinculadas siempre con los juicios de experiencia valen también para una pretendida revelación considerada como experiencia. Es así que se puede pensar, por ejemplo, en la restricción esencial de que, con respecto al contenido de todos los juicios empíricos, «es imposible aducir un rasgo distintivo de verdad que sea suficiente y al mismo tiempo universal» (KrV, A 59/B 83). Semejantes juicios son entonces, bajo el aspecto de la verdad empírica, falibles en su totalidad. Un fundamento adicional para mantener una reserva y una duda con respecto a los relatos de las religiones históricas resulta de la circunstancia de que esos relatos en general dependen siempre de testigos ajenos que, a lo más, pueden alcanzar solamente, en el mejor de los casos, un saber de carácter testimonial, por lo que Kant remite siempre a la necesidad de la «capacidad de enjuiciar su credibilidad» (RGV, AA 06: 103). Así, con respecto a la difusión de los «sucesos sagrados» de la religión cristiana Kant se lamenta de que «su historia se retrasó más de una generación» y «por tanto la autenticidad de los mismos tiene que carecer de la confirmación a través de los contemporáneos de la época (RGV, AA 06: 167).

Como resultado de las consideraciones de las limitaciones a las que están sometidas los conocimientos empíricos de las revelaciones sobre los que se basan las religiones históricas que se han hecho hasta ahora, es posible decir, en palabras de Kant, lo siguiente: «lo que solamente puede ser conocido históricamente, no puede ser convincente para cada cual» (RGV, AA 06: 179). Por el contrario, con respecto a la fe de la razón, Kant sostiene que ésta «se puede comunicar a cualquiera para desarrollar una convicción en él» (RGV, AA 06: 103), que, por tanto, satisface la condición de la universalidad. Y la satisface porque ella no se basa sobre ningún conocimiento de la experiencia, sino solo sobre la reflexión en torno al fin final de la razón práctica que tiene lugar solamente en el ámbito del pensamiento y para cuya realización se exige a Dios. Para esta reflexión que conduce hacia una Religión de la Razón no se requiere presuponer nada más que un modo de pensar consecuente por parte de sujetos que están dotados de razón práctica.

La crítica de Kant al concepto de revelación que defienden las religiones históricas es, sin embargo, de carácter aún más fundamental de lo que ha sido expuesto hasta ahora. En efecto, Kant cuestiona en último término que los seres humanos serían receptivos para semejantes revelaciones, sean éstas de carácter externo o sean de carácter interno. En concordancia con su doctrina crítica del conocimiento según la cual el conocimiento humano está restringido a aquello que puede ser intuido a través de los sentidos en el espacio y el tiempo, Kant declara como imposible el que «conocemos de alguna manera un

objeto suprasensible en la experiencia» (RGV, AA 06: 174). En forma correspondiente, Kant señala: aunque Dios «hablara realmente al ser humano éste no podrá saber jamás si sería Dios quien le está hablando. Es absolutamente imposible que el hombre pueda aprehender lo infinito a través de sus sentidos» (SF, AA 07 63)[3].

Con particular vehemencia Kant rechaza una fe del sentimiento que se basa en una revelación interna, algo con lo cual él estaba familiarizado dentro del ambiente impregnado del pietismo en Königsberg: «Querer percibir influencias celestiales dentro de sí mismo es una suerte de locura» (RGV, AA 06: 174). El énfasis de este rechazo puede ser explicado mediante el efecto especialmente particularizante y desintegrador que Kant atribuye a los sentimientos privados. El «Iluminismo [*Illuminatism*]» de las pretendidas «revelaciones interiores» es caracterizado por él de tal manera que «cada uno tiene la suya propia y no tiene lugar ninguna piedra pública de toque de la verdad» (SF, AA 07: 46)[4]. La Religión de la Razón se encuentra en un agudo contraste con la religión atomizante del sentimiento, porque aquella no separa a los seres humanos, sino que funda comunidad entre ellos y lo hace justamente en la medida en que dentro de ella imperan las leyes morales de la razón humana práctica universal (que son vistas al mismo tiempo como mandatos divinos) por medio de las cuales se exige actuar conforme a máximas universalizables. Lo que descualifica especialmente a la religión del sentimiento es, de acuerdo con Kant, la actitud de pasividad moral, es decir, el que ella comparte la «idea de una metamorfosis moral del ser humano, pero que sólo es posible mediante una influencia sobrenatural» (SF, AA 07: 55). Por el contrario, la autonomía de la moral y la Religión de la Razón que se orienta por dicha autonomía exigen que "[l]a acción tiene que ser

[3] En oposición a semejantes posiciones unívocas hay una recepción de Kant impregnada por la tradición cristiana que insiste en que la teoría kantiana deja un espacio para la revelación y para la experiencia de lo suprasensible. Stephen Palmquist y Aloysius Winter son dos exponentes de esta dirección de interpretación: Palmquist, Stephen: «Immanuel Kant: A Christian Philosopher?». En: *Faith and Philosophy* 6 (1989), 65-75; Winter, Aloysius: *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*. Hildesheim 2000, 475. Por lo demás, se han articulado objeciones contra ella, por ejemplo, por Perovich, Anthony N.: «Kant a Christian? A Reply to Palmquist». In: *Faith and Philosophy* 9 (1992), 95-104.

[4] Ver a este respecto Wood Allen W.: *Kant's Moral Religion*. Ithaca/Londres 1970, 202: «Kant no emprendería una disputa con nadie acerca del contenido completamente privado de sus sentimientos internos, pero negaría que la presencia de tales sentimientos [...] podría alguna vez ofrecer a cualquier creencia o acción la justificación y validez que puede venir solamente con la comunicabilidad universal».

representada como surgiendo a partir del uso que el hombre hace de sus fuerzas morales y no como efecto del influjo de una causa exterior más alta con respecto a la cual el hombre se comportaría de una manera pasiva [...]» (SF, AA 07: 42 y s.).

La exigencia de una legislación autónoma a partir de la razón práctica pura y de una acción autodeterminada se opone al tipo de ley que caracteriza esencialmente a las religiones históricas de la revelación. Se trata aquí del tipo de la ley religiosa estatutaria. En efecto, las diferentes formas de la fe histórica abarcan siempre también a leyes que tienen un contenido extramoral y que no pueden ser desarrolladas a partir de la razón práctico-moral por lo que a ésta se le tienen que presentar como contingentes. Estas formas de la fe histórica se basan sobre «estatutos, es decir, sobre leyes [...] que emanan del arbitrio de un otro» (SF, AA 07: 36). Un ejemplo preferido de Kant para una ley religiosa estatutaria es «la institución de un cierto día para la promoción pública periódica de la beatitud como una parte de la religión ordenada directamente por Dios» (RGV, AA 06: 17). De este modo, el que, como ocurre, por ejemplo, en la religión cristiana, se marque el séptimo día para la promoción de la beatitud, es algo que no puede ser atribuido, como en el caso de la ley moral, a la legislación interna de la razón práctica. De este modo, en la medida en que el carácter vinculante de las leyes religiosas y estatutarias no está fundamentado en la razón práctica, tengo que «saber de antemano [...] que algo es un mandato divino para poder reconocerlo como mi deber» (RGV, AA 06: 153 y s.). En el caso de los deberes morales es justamente a la inversa, es decir, en este caso se tiene que «saber anteriormente» que «algo es un deber antes de que yo lo pueda reconocer como un mandato divino» (RGV, AA 06: 154), es decir, antes de que pueda reconocerlo, conforme a su fundamentación suficiente en la razón práctica pura, también de modo derivativo como mandato en el marco de la Religión de la Razón que, a su vez, no conoce ninguna ley religiosa estatutaria.

Las leyes morales se fundamentan en la razón práctica pura y se transfieren, según el desarrollo de la idea de la Religión de la Razón, en el interior del marco de ésta y se convierten de este modo, al mismo tiempo, en leyes de un Dios que ha sido supuesto en el interior de la Religión de la Razón. Las leyes religiosas estatutarias no se fundamentan en la razón práctica pura, sino que son atribuidas a un Dios que se revela y que es considerado como su fuente, esto es, a un ser que impone deberes adicionales, esto es, deberes externos a la moral, indiferentes a la moral, como, por ejemplo, acciones litúrgicas o acciones orientadas a la oración. Tematizando de esta manera la relación entre ambos tipos de leyes, no hay para Kant ninguna duda respecto a la superioridad de la ley moral que concierne siempre a deberes de los seres humanos en su relación con seres humanos, por encima de

la ley religiosa estatutaria que es indiferente con respecto a la moral. De este modo, señala Kant, si los mandatos estatutarios «entran en conflicto con deberes que la razón prescribe de modo incondicionado [...], entonces aquéllos tienen que ceder frente a éstos» (RGV, AA 06: 154, nota a pie). Adicionalmente, según Kant, la ley religiosa estatutaria está subordinada también a la ley jurídica que es expresión de la razón y que regula las relaciones jurídicas entre los seres humanos:

> ... si a una ley civil política, en sí no inmoral, se opone algo que se tiene por ley divina estatutaria, hay fundamento para considerar a la última como apócrifa, pues está en pugna con un deber claro, e incluso no puede nunca atestiguarse por señales empíricas que un mandato divino jamás estaría suficientemente autorizado para poder transgredir un deber por lo demás existente (RGV, AA 06: 99, nota a pie).

Organizado de modo distinto al conflicto entre los mandatos de la razón, por un lado, y las leyes religiosas y estatutarias, por el otro, conflicto que se decide en favor de los mandatos de la razón, Kant considera también el conflicto en el interior de las distintas religiones históricas que se remiten a distintas revelaciones y que contienen legislaciones estatutarias también distintas. Para Kant este conflicto es necesario e indecidible y es así una fuente de una permanente ausencia de paz. De este modo, a su queja sobre «las así llamadas disputas religiosas que han conmovido al mundo en forma tan frecuente y lo han manchado de sangre», él añade la apreciación según la cual «nunca ha habido otra cosa que altercados en torno a la fe de las iglesias» (RGV, AA, 06: 108). Si se pregunta entonces por qué «no puede ser evitada nunca la disputa entre doctrinas históricas de la fe» (RGV, AA 06: 115), se tiene que remitir a la propensión de los seres humanos a la «fe en leyes divinas estatutarias», es decir, a una «legislación divina que no es susceptible de ser conocida mediante la razón, sino que requiere de una revelación» (RGV, AA 06: 106).

Ninguna de las religiones históricas, de acuerdo con Kant, reconoce otra ley que no sea la suya propia (cfr., SF, AA 07: 50) y exige entonces para sí la exclusividad de la revelación como experiencia y de una legislación que pretende ser necesaria y universal y que se funda sobre algo que ha sido establecido en forma arbitraria y divina. En la medida en que cada una de estas religiones cuestiona los privilegios que tienen las otras, cada uno de los pueblos que mantiene una fe estatutaria caracteriza a «otros pueblos que no tienen las mismas observancias, con el título de la reprobación» (SF, AA 07: 50, nota a pie). Se trata, pues, de una disputa entre pretensiones de exclusividad que mantienen recíprocamente todas estas religiones históricas y que no puede ser evitada ni zanjada ni concluida mediante los esfuerzos de los seres humanos —por ejemplo, a través de negociaciones,

compromisos o reformas en el interior de estas religiones. Y esto no es posible, de acuerdo con Kant, porque las modificaciones con respecto a las legislaciones estatutarias en conflicto significarían desviarse de la voluntad divina a la que están sometidas como su origen y fundamento de validez cada una de las leyes especiales de estas religiones basadas sobre la revelación. Bajo la presuposición del reconocimiento del tipo de ley de una ley divina estatutaria que es del tipo de una ley heterónoma de modo extrahumano que, además, en su contenido prescribe algo externo a la moral, el ser humano se limita al papel pasivo de asumir simplemente lo que esa ley ordena. En forma correspondiente, le está cerrado el camino para desempeñar el papel activo que sería necesario para poder intervenir en un conflicto entre religiones e introducir modificaciones en las leyes estatutarias para así acceder a un consenso.

A la vista de la inevitabilidad e indecidibilidad de la disputa entre las religiones históricas que ha sido bosquejo anteriormente se desprende la consecuencia de que los participantes en estas disputas han de resolverlas en una forma violenta. Las sangrientas disputas religiosas por las que Kant se lamenta no son, de acuerdo a esto, casuales, sino que residen en la naturaleza misma de las legislaciones religiosas estatutarias que se encuentran en conflicto. Ya que los participantes en estas disputas piensan que están defendiendo un asunto de interés supremo, un asunto divino, es también comprensible por qué estas disputas religiosas están habitualmente muy recargadas de afectos y emociones. Kant expresa esta peculiaridad de las religiones históricas de la siguiente manera:

> ahora bien, cuando una iglesia, como ocurre habitualmente, se hace pasar por la única universal (aunque ella esté fundada sobre una fe revelada particular que, en la medida en que es histórica, no puede ser jamás exigida a todos), entonces el que no reconoce la fe eclesial (particular) de esa iglesia es llamado por ella como un no creyente y odiado de todo corazón (RGV, AA 06: 108 y s.).

A la vista de ello Kant llega finalmente a una apreciación de carácter pesimista según la cual «hay poca esperanza» de realizar «una unidad de la fe [...] en una iglesia visible, si interrogamos sobre ello a la naturaleza humana» (RGV, AA 06: 123, nota a pie)[5].

[5] Una apreciación distinta de la pluralidad de las comunidades religiosas que, desde la perspectiva de la argumentación kantiana, minimiza el conflicto entre ellas, se expresa actualmente en Jürgen Habermas (Habermas, Jürgen: «*Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*« en: *Recht — Geschichte — Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hrsg. von Herta Nagl-Docekal u.

Lo que podría conducir a una unidad de la fe sería una «*Iglesia invisible*» cuyo rasgo esencial tendría que ser, de acuerdo con Kant, el de estar dominada solamente por la «legislación moral» (RGV, 06: 101), y no, en modo alguno, por una legislación estatutaria. Como correlato de la Religión de la Razón, esta Iglesia debe ser pensada como una «unificación bajo ninguna otra cosa que bajo el móvil *moral*» (*Ibíd.*), de modo tal que «todo» lo que ella exige sea «el empeño constante para una trasformación moralmente buena de la vida», es decir, para el cumplimiento de su «deber con respecto a los seres humanos (con respecto a sí mismo y a los otros)» (RGV, AA 06: 103). La idea de la unidad de la fe en la Iglesia invisible es evidentemente una idea normativa, a saber: la idea de una paz de la religión como un proyecto opuesto a los conflictos religiosos inevitables que existen entre las religiones históricas que no pueden ser cualificadas como susceptibles de universalidad porque se basan sobre presuntas experiencias de la revelación divina que son totalmente diversas. En forma distinta a lo que ocurre en el caso de las iglesias visibles particulares, la universalidad de la razón práctica pura de la Iglesia invisible está caracterizada por la «cualificación para la universalidad», es decir, para la «validez para cada cual» (RGV, AA 06: 157).

El carácter de la Iglesia de la Religión de la Razón de ser invisible se explica, por un lado, a partir de la ausencia de las leyes estatutarias, pues, sin semejantes leyes que prescriben acciones externas a la moral no hay una praxis religiosa específica visible, es decir, por ejemplo, ninguna acción litúrgica y ningún otro tipo ritual de carácter explícito. Por otro lado, esta iglesia es invisible porque ella se define como unificación bajo ninguna otra cosa que bajo móviles morales y,

---

Rudolf Langthaler. Berlín 2004, 141-160. Él considera esta pluralidad como algo positivo y la declara incluso como la condición necesaria para la efectividad de la moral de la razón que él ve anclada en la pluralidad de las comunidades religiosas (cfr., Habermas, 2004: 158). Ciertamente que Habermas reconoce que en esta pluralidad «están inscritos fines que se encuentran en concurrencia entre sí» y debe esperarse «disenso»; sin embargo, ello no tiene por qué conducir a la muda oposición y a la violencia si es «llevado al lenguaje en discursos públicos (Ibid.,). En esto la filosofía podría, a través de su trabajo del concepto, «promover la concordia moral, jurídica y política en el papel de una traductora, si interviene activamente en forma ilustrada (*aufklärend*) en la pluralidad legítima de los proyectos sustanciales de vida de los hombres que defienden una fe particular, de los que mantienen una fe distinta y de los que no son hombres de fe» (158). A la vista del carácter absoluto de las distintas pretensiones de validez de las distintas religiones que entran en conflicto analizado a partir de Kant, donde cada una de ellas pretende la fundamentación en Dios y, por tanto, excluye la propia falibilidad o relatividad, la estrategia de Habermas para la solución de los conflictos entre las diferentes formas de la fe religiosa tiene que ser considerada como apresuradamente armonizante.

en ese mismo sentido, las motivaciones y convicciones morales, de acuerdo con Kant, no pueden aparecer nunca fenoménicamente en forma exterior. De esta manera, bajo los móviles morales interiores que de este modo se presuponen, no se distinguen las acciones visibles externas si, por un lado, se supone un actor que está motivado solamente por la razón práctica pura y si, por otro lado, un actor que efectivamente actúa ha desarrollado adicionalmente la idea de la Religión de la Razón. Este último piensa solamente las mismas leyes morales que tienen validez solo en virtud de la razón práctica pura también como leyes divinas. Este pensamiento meramente interior no conduce a su vez a ninguna otra acción exterior, sino solamente a aquéllas a las que conduce la moral pura, incluso en el caso de que no se halla ampliado mediante la Religión de la Razón.

La inevitabilidad e indecidibilidad de la disputa entre las religiones históricas ya bosquejada anteriormente tiene como resultado la exigencia de Kant del «tránsito gradual de la fe de la iglesia hacia el dominio total de la fe pura de la religión» (RGV, AA 06: 115). Para alcanzar esta meta del dominio total de la Religión de la Razón en interés de la «disposición moral dentro de nosotros» que es el «fundamento y, al mismo tiempo, el intérprete de toda religión», es necesario que la religión «se desprenda finalmente de modo gradual de todos los fundamentos empíricos de determinación, de todos los estatutos que se basan sobre la historia [...]» (RGV, AA 06: 121). Con la eliminación de todo aquello que es empírico en las religiones históricas se exige nada menos el que ellas deben abandonar la pretensión dogmática de la revelación como basada en la experiencia. Con ello se exige al mismo tiempo que renuncien a la pretensión de validez exclusiva y absoluta de sus leyes estatutarias que no pueden ser reconocidas como leyes morales por la razón práctica. Dicho en forma breve, ello implica la superación de todo aquello que es empírico y estatutario en la religión, el fin de las religiones históricas.

El estado del dominio total de la religión pura de la razón es caracterizado por Kant como el estado que se alcanza «con el tiempo gracias a la verdadera y prevaleciente Ilustración (*Aufklärung*) de una conformidad a leyes que surge a partir de la libertad moral» con la concordancia de todos (RGV, AA 06: 123, nota a pie). De este modo se considera el largo proceso en dirección a esta meta radical en el interior del pensamiento y que se ha de realizar, sin embargo, no de modo radical, esto es, no mediante una revolución, sino «por medio de una reforma que progresa gradualmente» (RGV, AA 06: 122). Con el planteamiento de la Ilustración (*Aufklärung*) como medio en el interior de un proceso de reforma se excluye el que la Religión de la Razón pueda ser impuesta por medio de la represión, esto es, mediante la aplicación de una coacción externa. En efecto, operar con los

medios de la coerción colocaría a la Religión de la Razón en el nivel de las religiones históricas siempre en disputa y preparadas en todo momento para la violencia. Por el contrario, es propio del concepto de la Religión de la Razón justamente el superar semejantes disputas y avanzar en dirección de un estado de paz religiosa. Su confrontación con las religiones históricas tiene por ello que ser ofensiva en el interior del pensamiento y, al mismo tiempo, conforme al concepto que Kant tiene de la Ilustración, de tal manera que el pensar por sí mismos de los destinatarios se ponga en marcha y, de este modo, se alcance «la concordancia de cada cual».

Ejemplar en este tratamiento crítico de forma consecuente y, al mismo tiempo, indulgente con las religiones históricas en el marco del espíritu de la Ilustración es la concepción kantiana de la *hermeneutica sacra*, esto es, su teoría de la interpretación de los textos que, en el interior de estas religiones históricas, se consideran como textos sagrados que remiten en última instancia a Dios. En efecto, en el encuentro y en el trato con estos textos se aplica el principio de que ellos sean «interpretados prácticamente conforme a conceptos de la razón» (SF, AA 07: 46). Esto es, que lo sean mediante la razón práctica pura que es la facultad central en la concepción de la Religión de la Razón. De este modo, la «fe la de iglesia tiene como su intérprete supremo a la fe pura de la religión» (RGV, AA 06: 109). Es en la razón práctica pura a la que Kant caracteriza en un pasaje como «Dios dentro de nosotros mismos» (SF, AA 07: 48) donde reside el parámetro para el enjuiciamiento en torno a si una doctrina que nos viene dada desde fuera puede ser reconocida como moral y con ello como sagrada. En este caso la doctrina revelada exteriormente se encuentra en «concordancia con aquéllo que la razón declara como honesto para Dios» (SF, AA 07: 46).

Además del caso de la concordancia de las doctrinas reveladas con la moral Kant discute también, tomando como ejemplo a la Biblia, el caso de la ambigüedad moral que plantea dudas con respecto a la concordancia entre la doctrina religiosa y la razón práctica pura y, finalmente, también el caso de pasajes en el texto religioso que son abiertamente amorales. En lo que se refiere a los casos en que hay duda con respecto a la concordancia entre la doctrina revelada y los mandatos de la moral, Kant considera como legítimo para el intérprete orientado por la razón práctica el que éste intervenga en los textos para mejorarlos y darles un sentido moral inequívoco. Ya la propia justificación de una modificación semejante muestra la superioridad de la autoridad de la razón práctica sobre la autoridad de los textos considerados como sagrados. Aún más fuerte se expresa esta superioridad en el tercer caso, esto es, en el caso de pasajes del texto religioso que son amorales y que no pueden ser salvados. El ejemplo

que da Kant es el de Abraham, a quien a través de una «presunta voz divina» (SF, AA 07: 63, nota al pie) se le ordena el asesinato de su hijo. Aquí, según Kant, Abraham tendría que haber reconocido que esa voz no puede ser la voz de Dios y debería haber respondido: «Que yo no deba matar a mi hijo es algo completamente seguro, pero que tú, que me apareces, seas Dios, de eso yo no estoy seguro y tampoco puedo estarlo» (*Ibíd.*). Tratar el texto de la manera en que Kant aquí lo propone significa entonces la eliminación e incluso la inversión del sentido amoral que puede ser encontrado en él. Eso significa rechazar el carácter sagrado del texto desde la perspectiva de la razón práctica pura, esto es, ciertamente desde la perspectiva del Dios sagrado dentro de nosotros mismos que es superior a toda otra perspectiva de una pretendida revelación. Atribuir de este modo al Dios de la Religión de la Razón exactamente la misma perspectiva de la moral es afirmar una vez más la superioridad de la Religión de la Razón frente a las religiones históricas.

Bibliografía

Las obras de Kant se citarán según la edición de la Academia (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlín, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín 1900 ss.).

La única excepción a esta norma es la *Crítica de la razón pura*, que se citará con la sigla KrV seguida, según lo usual, de las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición, separadas por una barra) y el número de la página correspondiente.

Kant, I. (1781): Kritik der reinen vernunft (KrV) (A)

— (1781): Kritik der reinen vernunft (KrV) (B)

— (1900): Kritik der Urteilskraft (KU) (AA).

— (1900): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV) (AA)

— (1900): Kritik der praktischen Vernunft (KpV) (AA)

— (1900): Die Metaphysik der Sitten (MS) (AA)

— (1900): Was heißt sich im Denken orientiren? (WDO) (AA)

— (1900): Der Streit der Fakultäten (SF) (AA)

Düsing, K. (1971): «Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie», in: *Kant Studies* 62: 5-42.

Habermas, J. (1971): «Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: H Nagl-Docekal, — R. Langthaler (eds.), *Recht — Geschichte — Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Berlín: 141-160.

Palmquist, S. (1989): «Immanuel Kant: A Christian Philosopher?», in: *Faith and Philosophy*, U.S.: 6: 65-75.

WINTER, A. (2000): *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants,* Hildesheim, Olms.

PEROVICH, Anthony N. (1992): «Kant a Christian? A Reply to Palmquist», in: *Faith and Philosophy*, U.S: 9: 95-104.

WOOD, A. W. (1970): *Kant's Moral Religion*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.

V
Líneas de recepción

La primera recepción de la filosofía trascendental de Kant[1]

ROGELIO ROVIRA
Universidad Complutense de Madrid

El pensamiento maduro de Kant no solo influyó decisivamente en el desarrollo de la filosofía de su época, que con justicia se la conoce como la *aetas kantiana*, sino que el propio sistema intelectual del pensador de Königsberg fue configurándose en buena medida como respuesta al modo en que sus contemporáneos recibieron su magna obra, la *Crítica de la Razón Pura*[2]. El estudio de la primera recepción de la filosofía trascendental (sin atender, por tanto, en esta ocasión, ni a la filosofía moral ni a los posteriores desarrollos del sistema kantiano) resulta por ello necesario para una adecuada comprensión de la novedad filosófica introducida por Kant. Invitar a ese estudio es el propósito de estas páginas. Para ello se ofrece, primero, una suerte de «mapa» de la *aetas kantiana* en Alemania, es decir, una descripción somera, y necesariamente incompleta, de los esfuerzos intelectuales de los pensadores coetáneos de Kant que en sus escritos expusieron o discutieron el idealismo trascendental kantiano. En ese mapa se señalará luego el distinto sentido y alcance de las objeciones que los diversos grupos de pensadores contemporáneos de Kant propusieron contra la nueva filosofía. Con ello se justificará, en fin, la importancia y el interés del estudio de la época que recibe por antonomasia el nombre del filósofo regiomontano.

1 El presente capítulo es una versión renovada, actualizada y adaptada a esta *Guía* del artículo: «Invitación al estudio de la *aetas kantiana*. La filosofía trascendental de Kant a la luz de la crítica de sus coetáneos alemanes», *Revista de Estudios Kantianos* 3/2 (2018): 149-174. Remitimos a la 'Guía bibliográfica para el estudio de la *aetas kantiana*' que allí se encuentra.

2 Cf. Kühn, 2006: 630.

I. «MAPA» DE LA *AETAS KANTIANA* EN ALEMANIA

Cabe fijar el inicio de la *aetas kantiana*, circunscrita al ámbito del pensamiento alemán, en 1782, con la publicación de una de las primeras y más famosas recensiones de la *Crítica de la Razón Pura*[3]. Acaso no se pueda determinar el límite preciso de su término final ni tampoco resulte imprescindible hacerlo. En cualquier caso, los pensadores incluidos en la «edad kantiana» defendieron y criticaron el pensamiento de Kant durante más de dos décadas. Su actividad se solapa, por tanto, con los inicios del llamado Idealismo alemán, del que, por lo demás, ciertos pensadores seguidores de Kant fueron sus precursores. Así, aunque la obra inicial de Fichte sea coetánea de la *aetas kantiana* y hasta cierto punto heredera de la de alguno de sus representantes, la novedad y la audacia del pensamiento fichteano permiten excluirlo con plena justicia del de los meros epígonos o aun críticos de Kant.

Muy pronto los coetáneos compatriotas de Kant se dividieron ante la nueva filosofía. Hubo quienes vieron en la crítica de la razón propugnada por el filósofo la *ocasión* de una reforma radical de la filosofía. Y hubo también quienes consideraron la nueva filosofía como una *amenaza* para los ideales ilustrados y se opusieron por ello al llamado por el propio Kant «giro copernicano» del pensar. Enumeremos brevemente las aportaciones de miembros destacados de cada uno de estos grupos.

1. El grupo de los que vieron la ocasión de una reforma radical de la filosofía

En este grupo hay que incluir, ante todo, a los primeros *partidarios* y *defensores* de la filosofía trascendental. Estos filósofos asumieron las tareas de divulgar el reciente modo de pensar y defenderlo frente a distintas tergiversaciones y diversos ataques y críticas.

Johann Friedrich Schultz, profesor de matemáticas en la universidad de Königsberg y segundo capellán de la corte, se convirtió, gracias a sus *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft* (1784), en el primer expositor y defensor de la filosofía crítica. Kant le profesó gran aprecio intelectual: lo tuvo, en efecto, por «la mejor cabeza filosófica que conozco en nuestra región»[4]. El filósofo no solo reconoció públicamente a Schultz como «el que realmente ha interpretado al menos los puntos centrales de mi sistema de la manera en que quiero que se los interprete», sino que

[3] Cf. Duque, 1988: 159.

[4] Kant, Carta a Marcus Herz, 21 de febrero de 1772, Br, AA 10: 133.

recomendó expresamente el estudio atento de su obra de 1789 *Prüfung der Kantische Critik der reinen Vernunft*[5].

Carl Ch. E. Schmid, profesor en Jena, dictó, ya en 1785, lecciones sobre la filosofía de Kant, que dieron lugar a la publicación de un comentario de la Crítica junto con un diccionario de conceptos kantianos. Su consulta resulta útil todavía hoy: *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen, nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften* (1786).

Friedrich Gottlob Born, profesor en Leipzig, fundó, junto a Johann Heinrich Absicht, el *Neues philosophisches Magazin.* La revista, que ya desde su mismo título se dirige contra la fundada por Eberhard, uno de los mayores oponentes, como se verá, del criticismo kantiano, estaba «destinada» —según se anuncia en el subtítulo— «a explicaciones y aplicaciones del sistema kantiano». Born fue autor de dos libros en defensa de la filosofía de Kant: *Versuch über die ersten Gründe der Sinnenlehre* (1788) y *Versuch über die ursprünglichen Grundlagen des menschlichen Denkens* (1791). También tradujo al latín las obras del filósofo, que publicó en cuatro volúmenes entre los años 1796 a 1798 bajo el título de *Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam.*

Asimismo, Ludwig Heinrich Jakob, profesor en Halle, ensayó una refutación, desde el punto de vista del criticismo de Kant, de las pruebas de la existencia de Dios propuestas por Mendelssohn en su *Morgenstunden*, de 1785. La obra de Jakob, *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden,* se publicó al año siguiente.

Christian Gottfried Schütz, de la Universidad de Jena, pasa por ser el primer profesor que expuso públicamente la filosofía de Kant, ya en la temprana fecha de 1784[6]; fue, además, uno de los editores de la célebre *Allgemeine Literatur Zeitung*, revista que se destacó en la defensa de las posiciones filosóficas de Kant. Gottlieb Benjamin Jäsche fue también conocido discípulo de Kant. A él le encargó el propio filósofo la redacción y edición de sus lecciones de lógica, hoy conocidas con el nombre de su editor.

Es de justicia citar también dentro de este grupo a uno de los grandes comentaristas del pensamiento de Kant, Georg S. A. Mellin, cuyo *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* (1797-1803), en seis gruesos volúmenes, sigue siendo todavía hoy una obra de referencia en los estudios de la filosofía crítica.

[5] Kant, Carta abierta a Johann August Schlettwein, 29 de mayo de 1797, Br, AA 12: 367-368.

[6] Cf. Market, 1989: 203; Schröpfer, 2003: 145-334.

Uno de los primeros bosquejos de la historia de la *aetas kantiana* se encuentra en el manual de un célebre historiador de la filosofía, Wilhelm Gottlieb Tennemann, que recibió con entusiasmo el pensamiento de Kant. Su *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, publicado en 1812 y traducido luego a varias lenguas, todavía resulta, en general, sumamente útil hoy en día y, en particular, aporta valiosos datos sobre la primera recepción de la obra de Kant.

También en este primer grupo hay que incluir a algunos de los *críticos* más conspicuos de la filosofía crítica de Kant. Pues hubo pensadores que, asumiendo la novedad del pensar trascendental, trataron de proseguir, de diversos modos, el camino abierto por Kant, buscando incluso mayor radicalidad de la que apreciaron en el fundador del criticismo. En muchas ocasiones ello no aconteció sin granjearse la desaprobación del maestro.

Entre estos pensadores cabe citar a Johann Georg Hamann, acaso el primer lector y crítico de la *Crítica de la Razón Pura*. Frente al «purismo» de la razón propugnado por Kant, el llamado «Mago del Norte» consideró necesaria una «metacrítica» de la razón que pusiera de relieve la dependencia de la facultad cognoscitiva superior respecto del lenguaje y de la cultura, según defiende en su escrito de 1784, publicado póstumamente, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*.

Ya en 1787, en la «Beilage» a su diálogo *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Friedrich Heinrich Jacobi anticipó una de las objeciones más radicales contra la filosofía trascendental, tratando de mostrar la contradicción que supone la admisión de una incognoscible «cosa en sí» y su afección causal sobre los sentidos.

También Karl Leonhard Reinhold, aunque fue el autor de la primera guía para la comprensión de la filosofía de Kant, las *Briefe über die Kantische Philosophie*, publicadas como libro en 1790, se convenció pronto de que el sistema kantiano adolecía de la falta de un primer principio sobre el que apoyarse. Su discutida propuesta del llamado «principio de conciencia» como fundamento de lo que llamó la «filosofía elemental» (*Elementarphilosophie*), expuesta en varias de sus obras de los años 1789 a 1791, contribuyó decisivamente al desarrollo de los sucesivos sistemas del idealismo alemán[7].

Un lugar destacado entre estos críticos ocupa asimismo Johann Gottfried Herder, primero discípulo de Kant, con el que más tarde mantuvo profundos desacuerdos expresados, entre otros escritos, en su obra *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799). En

[7] Cf. Cruz, 2017.

ella, siguiendo la estela de Hamann, reivindica la función capital del lenguaje para el pensamiento.

Con merecida fama ha pasado Gottlob Ernst Schulze, autor del célebre *Aenesidemus* (1792), como uno de los críticos más radicales de la teoría del conocimiento de Kant y de Reinhold, convirtiéndose así en uno de los originadores del idealismo alemán[8]. Su crítica escéptica al idealismo trascendental incide en la llamada «aporía de Jacobi». La *Crítica de la Razón Pura* defiende, en efecto, que las categorías de causa (*Ursache*) y de realidad (*Wirklichkeit*) solo pueden aplicarse a las intuiciones sensibles; pero admite a la vez la causalidad y la realidad de las cosas en sí mismas. Pero ambas afirmaciones son, según señala Schulze, incompatibles.

Algo análogo sucede con el «criticismo escéptico» de Salomon Maimon. Es verdad que Kant le confesó a su discípulo Marcus Herz que «ninguno de mis oponentes me ha entendido a mí y a la cuestión principal tan bien [...] como el Sr. Maimon»[9]. Pero no por ello resulta sencillo disolver las dificultades que este oponente señala en su *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, publicado en 1790, sobre la «cuestión principal» que suscita el dualismo de sensibilidad y entendimiento para la explicación de la posibilidad de la experiencia, ni tampoco es fácil resolver las aporías intrínsecas que este crítico indica en la noción kantiana de «cosa en sí»[10].

A Jacob Sigismund Beck, en fin, se le deben extensas recopilaciones explicativas de la obra de Kant, publicadas, primero, en dos volúmenes en 1793-1794 bajo el título de *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Prof. I. Kant, auf Anrathen desselben* y completadas luego con un tercer tomo, en 1796, con el título de *Einzig mögliche Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*. En esa obra, así como en su *Grundriss der kritischen Philosophie*, también de 1796, se enfrentó Beck nuevamente al problema de la afección del sujeto por la cosa en sí, proponiendo una solución que abrió paso a los diversos sistemas del idealismo alemán[11].

2. El grupo de los que vieron una amenaza para los ideales ilustrados

Este segundo grupo lo forman en bloque los llamados «filósofos populares» (*Populärphilosophen*). Estos filósofos trataron de introducir en Alemania la filosofía de la Ilustración francesa y británica,

8 Cf. Hoyos, 2001.
9 Kant, Carta a Marcus Herz, 26 de mayo de 1789, Br, AA 10: 133.
10 Cf. Herrera, 2010; Jiménez, 2016.
11 Cf. Nitzan, 2014.

promoviendo los ideales de la educación pública, la liberación de las supersticiones y la ignorancia y el cultivo del refinamiento en las costumbres. Ideal común de todos ellos fue la preservación de la autoridad de la razón como instancia última sancionadora de las normas morales y las creencias religiosas. Sin pretender que las intenciones de Kant fueran precisamente las de socavar el valor del conocimiento racional, consideraron, sin embargo, que su filosofía conducía de hecho a un escepticismo de corte humeano[12]. Por ello, durante más de dos décadas, atacaron acerbamente la filosofía crítica en numerosos libros, folletos y artículos, muchos de ellos publicados en revistas fundadas con este exclusivo fin (tales como la *Philosophische Bibliothek* de Feder o el *Philosophisches Magazin* de Eberhard, al que luego siguió el *Philosophisches Archiv*). En muchos casos, las objeciones planteadas no solo fueron agudas y profundas, sino que incluso obligaron a Kant a reformular su posición y aun a encargar a algún discípulo la tarea de darles respuesta.

Sin demasiada violencia, los *filósofos populares* pueden distribuirse en dos conjuntos, según la escuela filosófica principal a la que se adhirieron. Hay así críticos kantianos *empiristas*, esto es, seguidores de Locke, y objetores del filósofo de Königsberg *racionalitas*, o sea, partidarios de Leibniz.

Entre los filósofos populares de orientación empirista es menester citar, ante todo, a Christian Garve y Johann Georg Feder, autor y editor, respectivamente, de la más famosa reseña de la *Crítica de la Razón Pura*, aparecida en las *Göttingische Gelehrten Anzeigen*, el 19 de enero de 1782. Son conocidas las páginas que Kant dedicó en sus *Prolegomena* a refutar la caracterización que en esa reseña se hace del idealismo trascendental como un «sistema de idealismo superior» (*System des höhern Idealismus*) que no se distingue propiamente del idealismo de Berkeley[13].

Entre los críticos empirista hay que destacar también a Johann Christian Lossius. Orientado en la filosofía del sentido común, publicó en 1789 un folleto titulado *Etwas über Kantsche Philosophie in Hinsicht des Beweises für das Dasein Gottes*. Es también obligada la mención de Christoph Meiners, coeditor, con Feder, de la *Philosophische Bibliothek*, dedicada en gran parte a combatir la filosofía kantiana, y autor de un *Grundriss der Seelenlehre* en el que expone objeciones a ciertas concepciones de Kant. Figura importante en este grupo es, sin duda, Friedrich Nicolai, editor de la célebre *Allgemeine deutsche Bibliothek*, uno de los órganos de expresión más importantes de la

12 Cf. Beiser, 1987: 165-167.

13 Cf. Prol, AA 04: 372-380.

Ilustración alemana y autor de unos *Philosophische Abhandlungen* en los que muchas veces confronta su pensamiento con el de Kant. A Hermann Andreas Pistorius se le deben penetrantes reseñas de las obras kantianas, tanto de filosofía teórica como de filosofía moral, que contienen agudas críticas, valoradas incluso por el propio Kant.

Christian Gottlieb Selle, médico y filósofo, seguidor del empirismo de Locke, fue autor de varios artículos críticos con la filosofía de Kant publicados en el *Berlínische Monatschrift*, como su ensayo *Versuch eines Beweises, dass es keine reine von der Erfahrung unabhängige Vernunftbegriffe gebe* (1784), así como de unos *Grundsätze der reinen Philosophie* (1788). Al intento emprendido por este pensador de refutar una tesis tan central en la filosofía de Kant como es la de la existencia de los conceptos puros del entendimiento, le siguió en 1787 la publicación del libro *Kantische Denkformen oder Kategorien* debido a Gottlob August Tittel, asimismo ferviente partidario del empirismo de Locke y de Feder. En esta obra, Tittel acomete la doble tarea de someter a crítica no solo la llamada «deducción metafísica», sino también la deducción trascendental de las categorías. En la comparación que establece entre las soluciones que la filosofía de Locke y la de Kant proponen a la cuestión del «origen de los conceptos humanos», Tittel trata de mostrar la superioridad de la respuesta del pensador británico sobre la del alemán. Poco después, a comienzos de 1789, Reinhold publicó una reseña muy negativa de esta obra en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*.

Dietrich Tiedemann, acaso el más destacado historiador de la filosofía de su época, formó parte también de los críticos empiristas de Kant. En 1785, en tres entregas aparecidas en los *Hessische Beyträge zur Gelehrsamkeit und Kunst*, publicó la que cabe considerar como la primera recensión fundamental y más extensa de la *Crítica de la Razón Pura*, su *Ueber die Natur der Metaphysik; zur Prüfung von Hrn Professor Kants Grundsätzen*, de más de treinta páginas de extensión. En su detenido análisis de la obra, para el que se sirve también de los *Prolegómenos*, Tiedemann niega la validez de la distinción kantiana de los juicios en analíticos y sintéticos y, entre otros asuntos, defiende la posibilidad de la metafísica oponiéndose a la pretensión de Kant según la cual a la prueba metafísica de una tesis cabe oponer otra prueba igualmente sólida de la tesis contraria. En los papeles que conforman el *Opus Postumum*, Kant alude varias veces a las posiciones filosóficas de Tiedemann bajo el nombre de «Teeteto», según el título de la obra que el célebre historiador de la filosofía publicó en 1794: *Theätet oder über das menschliche Wissen: ein Beytrag zur Vernunftkritik*.

Otro importante crítico empirista fue, en fin, Adam Weishaupt, el fundador de los *Illuminati*, que en 1788 publicó tres tratados polémicos con la filosofía de Kant: *Ueber die Kantischen Anschauungen und*

Erscheinungen, *Ueber die Gründe und Gewisheit der menschlichen Erkenntniss zur Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft* y *Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum*. La crítica de Weishaupt se basa en última instancia en un escepticismo de corte humeano.

Entre los filósofos populares de orientación racionalista, más fieles, por tanto, a la tradición de Christian Wolff, hay que citar primeramente a Johann August Eberhard, fundador y editor, como ha quedado dicho, de uno de los órganos más importantes de la crítica racionalista a la filosofía de Kant, el *Philosophisches Magazin*. En él publicó Eberhard en 1788 sus ataques a la filosofía crítica, negándole originalidad, discutiendo la distinción de los juicios analíticos y sintéticos, recusando la explicación de Kant sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori y reivindicando, en fin, la filosofía leibniziana frente al nuevo modo de pensar. La polémica que Kant mantuvo con este pensador ha sido calificada de «hito (*milestone*) en la historia de la filosofía crítica», y su famosa respuesta, el escrito de 1790 donde responde a los artículos publicados por Eberhard en el primer volumen de su revista (1788-1789), ha sido considerado «una obra maestra de la polémica filosófica»[14].

Ante los nuevos ataques de los críticos racionalistas, Kant encargó a algunos de sus discípulos, como Reinhold o Schultz, que prosiguieran la polémica. Tal es, entre otros, el caso de las críticas de Johann G. E. Maaß, profesor de la universidad de Halle. Además de publicar en 1788 unas *Briefe ueber die Antinomie der Vernunft*, Maaß dio a la estampa al año siguiente, en el *Philosophisches Magazin* de Eberhard, un ensayo titulado *Ueber den höchsten Grundsatz der synthetischen Urtheile; in Beziehung auf die Theorie von der mathematischen Gewisheit*. Entre otros asuntos, en el ensayo Maaß critica la división kantiana de los juicios en analíticos y sintéticos por considerarla meramente relativa o subjetiva. Kant no respondió directamente a este ataque, sino que encomendó la tarea de defensa a Johann Schultz, que cumplió el encargo utilizando para ello anotaciones y borradores que el propio Kant le envió. Maaß no se quedó callado ante esta respuesta. En 1791 publicó en la misma revista un nuevo ensayo, *Zusätze zu der Abhandlung über den höchsten Grundsatz der synthetischen Urtheile*, en el que reitera sus objeciones ante lo que considera una respuesta desacertada e insuficiente[15].

El año 1788 fue, en verdad, un año crucial en los ataques de los filósofos populares seguidores de Wolff. En ese año aparecieron en

[14] Beiser, 1987: 218-219 y 222. Cf. Allison, 1973 y Gawlina, 1986.
[15] Cf. Rovira, 2020.

Leipzig los *Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Causalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kantische Philosophie*, debidos a Johann Friedrich Flatt, en los que el profesor de la universidad de Tubinga se opone a la concepción trascendental de la causalidad propugnada por Kant. Asimismo, Johann August Heinrich Ulrich publicó en Jena su *Eleuteriologie oder über die Freiheit und Notwendigkeit*, obra de la que Christian Jakob Kraus, estudiante de Kant, hizo una reseña basada, según confesión propia, en un breve ensayo de su maestro[16].

Como continuador de estos ataques cabe mencionar a Johann Christoph Schwab, estrecho colaborador de Eberhard y autor de numerosas contribuciones críticas de la filosofía de Kant en el *Philosophisches Magazin*. Entre esas contribuciones cabe citar una de 1791 que versa sobre el carácter meramente subjetivo de las categorías kantianas y otra de 1793 en la que trata de negar originalidad a la distinción kantiana de los juicios en analíticos y sintéticos por haber sido ya supuestamente conocida en la Antigüedad por Estilpón, filósofo de la escuela megárica. Esta última tesis fue ampliamente discutida por Johann F. Ch. Gräffe, pastor en la iglesia de San Nicolás, en Gotinga, en su disertación doctoral publicada en latín en 1794.[17]

Una tesis kantiana que no pasó inadvertida a los «filósofos populares» de orientación wolffiana fue la afirmación según la cual la prueba cosmológica de la existencia de Dios se reduce en último término a la prueba ontológica[18]. Estos pensadores vieron atacada así por Kant la originalidad de la prueba *a contingentia mundi* de Leibniz, renovada por el propio Wolff. No sorprende por ello que en el año 1789 apareciera en el *Philosophisches Magazin* un artículo del ya citado Flatt titulado *Etwas über die Kantische Critik des cosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes*, cuyo objeto principal es rebatir la mencionada tesis kantiana. Al artículo le siguió un «Zusatz» debido al propio Eberhard en el que, por su parte, trataba de aducir nuevas razones para rechazar la afirmación de Kant sobre la naturaleza de la prueba cosmológica. La discusión de esta cuestión central de la crítica kantiana de la teología racional, que tanto debate ha suscitado y sigue suscitando entre nuestros contemporáneos, encuentra un claro precedente en los pensadores de la *aetas kantiana*, lo que es signo inequívoco de la actualidad de las inquietudes de estos filósofos[19].

16 Cf. *Kraus' Recension von Ulrich's Eleutheriologie*, editada entre las obras de Kant, AA 08: 451-460.

17 Cf. Rovira, 2022b.

18 Cf. KrV, A 609/B 637.

19 Cf. Rovira, 2022a.

En este sentido, también es de destacar la crítica que propuso Flatt de la prueba moral de la existencia de Dios en una obra publicada también en 1789: *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt: und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*[20].

Caso particular, en fin, entre los críticos racionalistas es el de Ernst Platner, cuyos *Philosophische Aphorismen* llegaron a convertirse prácticamente en libro de texto en la Universidad de Jena durante la última década del siglo XVIII. Mientras que en sus primeras ediciones (el volumen I se publicó en 1776 y el volumen II en 1782), Platner proponía un sistema filosófico inspirado en el pensamiento leibniziano, a partir de la edición de 1793 propuso una «crítica escéptica» (*skeptische Kritik*), que, aunque acaso inspirada por Kant, supone un serio reproche a la filosofía kantiana.

Si no propiamente entre los *Populärphilosophen*, merece la pena mencionar como uno de los primeros oponentes de la filosofía crítica de Kant al teólogo jesuita Benedikt Stattler, autor de toda una colección de libros polémicos contra el pensamiento de Kant: los tres volúmenes que conforman su *Anti-Kant* (1788), *Der Anti-Kant im Kurzen* (1791), *Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der kantischen Philosophie* (1791), *Meine noch immer feste Überzeugung von dem vollen Ungrunde der kantischen Philosophie* (1794) y, en fin, *Wahres Verhältnis der kantischen Philosophie zur christlichen Religion und Moral* (1794). Las obras antikantianas de este teólogo tuvieron mucho éxito, hasta el punto de que Conrad Stang, beneditino de Wurzburgo, informó a Kant de que «en Munich no cabe pensar en una filosofía crítica, dado que aquí vive y gobierna Stattler»[21]. El filósofo, sin embargo, nunca se ocupó de refutar estos ataques.

Pero entre los críticos más egregios de la filosofía de Kant que tampoco cabe incluir propiamente entre los llamados filósofos populares, o al menos hay que situarlo en un lugar eminente entre ellos, hay que citar, sin duda, a Moses Mendelssohn. No parece que hoy en día se haya acabado de reconocer toda la importancia filosófica que tiene esta egregia figura de la Ilustración alemana, al que sus contemporáneos llamaron «el Sócrates de nuestra época». Ciertamente, la importancia filosófica de Mendelssohn no radica en su valiente defensa de los derechos civiles de los judíos como ciudadanos alemanes y en su intento de armonizar el judaísmo con las exigencias de la cultura ilustrada. Tampoco se halla en su meritoria labor como crítico literario y traductor de la Biblia. Ni siquiera su peso filosófico

[20] Cf. Mbuyi, 2001.

[21] Carta de Conrad Stang a Kant, 2 de octubre de 1796, Br, AA 12: 100.

radica únicamente en ser el último gran representante del llamado racionalismo que inaugura Descartes y prosiguen Spinoza, Leibniz y Wolff. Además de por sus valiosas contribuciones en los campos de la estética y de la filosofía política, Mendelssohn, escribe un historiador de esta época filosófica, «merece un lugar especial en el seno de la tradición racionalista», porque «fue el más moderno de todos los racionalistas al haber sido consciente de la 'crisis de la metafísica', y haber respondido a esa crisis, a la lucha de la metafísica por mantener sus credenciales como ciencia»[22].

Por lo demás, es conocida la admiración que Kant profesaba a Mendelssohn. No solo elogia su estilo literario, sino que en la segunda edición de su obra principal dedica un apartado a refutar la prueba de la permanencia del alma que Mendelssohn, ese «penetrante filósofo» (*scharfsinniger Philosoph*), había propuesto en su *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*[23]. Vale la pena referir el juicio que le mereció a Kant la última obra que publicó en vida el filósofo judío, sus *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. En una carta a Schütz, Kant confiesa que «este legado final de una metafísica dogmatizante» constituye «su más perfecto cumplimiento, tanto respecto de la coherencia de su argumentación cuanto respecto de la excepcional claridad de su presentación», a la vez que «un monumento, que nunca se devaluará, a la perspicacia» de su autor, en el que la Crítica de la Razón Pura «encuentra un ejemplo permanente para poner a prueba sus principios, con el fin de luego confirmarlos o rechazarlos»[24].

En cualquier caso, el último libro publicado en vida por Mendelssohn encierra una crítica de considerable peso filosófico a posiciones básicas de Kant, como así lo advirtieron el propio filósofo de Königsberg y sus primeros discípulos. Las *Horas matinales* contienen, en efecto, mucho más que una defensa de la metafísica tradicional. La ocasión de su escritura la dio la discrepancia que el pensador judío mantenía con Jacobi desde 1783 en torno al espinosismo de Lessing. Por ello Mendelssohn dedica varios capítulos de su libro a refutar la tesis espinosista según la cual «todo es uno y uno es todo» y a presentar, a la vez, su idea de un «panteísmo purificado» compatible con la religión y la moral. La obra tuvo por ello amplia repercusión, pues constituye un hito en la historia de la célebre «polémica del panteísmo» o «controversia del espinosismo». Como es sabido, en el debate

22 Bieser 1987: 93.

23 Cf. KrV, B 413.

24 Kant, Carta a Christian Gottfried Schütz, noviembre de 1785, Br, AA 10: 429.

participaron luego no pocos pensadores ilustrados, incluyendo al propio Kant, que desarrolló su concepción de «orientarse en el pensamiento» en diálogo con ciertas tesis de Mendelssohn[25]. Las objeciones que Mendelssohn propone contra la posición de Basedow, que propugnaba un «deber de creer» (*Glaubensplicht*), alcanzan igualmente, sin embargo, a las posturas de Kant y de Jacobi.

Pero, sobre todo, la ambiciosa empresa que acomete Mendelssohn, en los siete primeros capítulos de su libro, la de «refutar el proyecto de los idealistas», tiene como principal destinatario el idealismo trascendental de Kant, según advirtió ya en 1878, acaso por primera vez, Benno Erdmann[26]. No es desatinado pensar, por ello, que, en la llamada «Refutación del idealismo» introducida en la segunda edición de la primera Crítica[27], Kant haya tratado de minar las bases cartesianas en que se apoyan las objeciones de Mendelssohn; e incluso cabe interpretar que en otros pasajes de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*[28] Kant haya introducido valiosas puntualizaciones y correcciones justamente para salir al paso de las argumentaciones de Mendelssohn.

Tampoco cabe dejar de mencionar que, en la defensa de la prueba ontológica de la existencia de Dios que Mendelssohn lleva a cabo en el último capítulo de su libro, el filósofo judío responde, una por una, a las objeciones propuestas por Kant en su libro principal para recusar esta demostración de la existencia de Dios. Frente al reproche general de Kant según el cual la prueba anselmiana comete una *metábasis eis allo genos* al transitar sin más de lo posible a lo real, Mendelssohn, sin citar expresamente la *Crítica de la Razón Pura*, muestra que es precisamente la objeción del filósofo de Königsberg la que incurre en el error lógico de la *ignoratio elenchi* o, si se quiere, de la *petitio principii*, ya que no tiene en cuenta que el caso único y especialísimo del «ser supremo» (*allerhöchsten Wesen*) legitima la inferencia de la posibilidad a la realidad[29].

Como la demolición definitiva de la prueba ontológica forma parte esencial del proyecto del idealismo trascendental, pues Kant considera que en el argumento anselmiano se apoyan todas las otras pruebas especulativas de la existencia de Dios posibles en principio,

[25] Cf. Kühn, 2006: 655-658.

[26] Cf. Erdmann, 1878: 118.

[27] KrV, B 274-279

[28] Como, por ejemplo, la nota en KrV, B 422-423 sobre la proposición «yo pienso», incluida en la discusión sobre los paralogismos de la razón pura. Cf. Dyck, 2011 y Munk, 2011.

[29] Cf. Rovira, 2017. Para una comparación del pensamiento de Mendelssohn y el de Kant puede verse Guyer, 2020.

no es extraño el interés del filósofo por esta obra de Mendelssohn. Y no es tampoco sorprendente, que, ante la falta de tiempo para «refutar las *Horas matinales* de Mendelssohn» *(Mendelssohns* Morgenstunden *zu wiederlegen)*, según le confiesa a Ludwig Heinrich Jakob[30], haya dejado en manos de este discípulo la respuesta más extensa a la obra del pensador judío. Como ya se ha señalado, en efecto, Jakob publicó en 1786 su *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden*, obra a la que el propio Kant antepuso un breve ensayo. La obra de Jakob se convirtió así en una de las primeras obras canónicas de la nueva filosofía crítica.

II. Tipología de las objeciones contra la filosofía de Kant surgidas en la *aetas kantiana*

El «mapa» de la *aetas kantiana* bosquejado en las páginas anteriores, a pesar de su carácter esquemático y de sus múltiples carencias, permite ensayar, sin embargo, una tipología de las objeciones que los coetáneos de Kant de habla germana propusieron contra la filosofía trascendental. Con las inevitables excepciones que afectan a toda generalización, estas objeciones pueden distribuirse en *tres grupos radicalmente distintos*.

1. Objeciones nacidas de tergiversaciones

El primer grupo lo forman aquellas *objeciones que nacen de tergiversaciones o faltas de comprensión o profundización de la posición filosófica de Kant o de ciertas tesis centrales de su filosofía.*

Ejemplos de las objeciones que tienen su raíz en una falta de comprensión de la novedad del pensamiento de Kant son la reseña de la *Crítica de la Razón Pura* de Garve y Feder y los ataques de Eberhard a la originalidad de la filosofía crítica. Como ya se ha recordado, a todos ellos dio Kant cumplida respuesta. La crítica de Weishaupt merece también citarse entre este tipo de reproches, pues interpreta la filosofía kantiana desde supuestos meramente psicológicos.

Forman también parte de este grupo de objeciones las que surgieron de los propios partidarios y defensores de la filosofía kantiana. Un ejemplo claro de ello es la discusión de Johann Schultz y el propio Kant sobre el carácter sintético de los juicios de la aritmética. Schultz, en efecto, antes de entregar a la estampa la primera parte de su *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, sometió su obra al parecer de Kant. En la primitiva versión Schultz negaba el

[30] Kant, Carta a Ludwig Heinrich Jakob, 26 de mayo de 1786, Br, AA 10: 451.

carácter sintético de los conocimientos aritméticos. Ello obligó a Kant a justificar su posición con nuevas razones, que lograron que Schultz modificara su concepción de la naturaleza de los juicios aritméticos[31].

Un llamativo caso, no tanto de objeciones al criticismo, cuanto de meras tergiversaciones del pensamiento de Kant en cuestiones esenciales, es el que representa G. F. Born, el meritorio traductor al latín de las obras del filósofo. En su breve ensayo *Über den transcendentalen Idealismus*, publicado en 1790 en la revista por él fundada precisamente para «explicar» el sistema kantiano, se afirma sorprendentemente que las cosas en sí que están en la base de los fenómenos son «sustancias», esto es, «objetos inmutables y constantes».

Es también, en fin, ejemplo de estas objeciones el empeño de Schwab en negar la originalidad de la distinción kantiana de los juicios en analíticos y sintéticos, que se funda en último término en el desconocimiento de la peculiaridad de los juicios sintéticos a priori y en la naturaleza de la predicación.

2. **Objeciones «hipercríticas»**

El segundo grupo de *objeciones* lo constituyen aquellas *que nacen de una supuesta falta de radicalidad de la filosofía crítica o de la presunta advertencia de ciertas inconsecuencias en ella.* Se trata de objeciones que se pretenden *internas* al sistema kantiano. Son los reproches que propusieron los que Kant llamó sus «amigos hipercríticos» (*meine hypercritische Freunde*)[32]. Esta expresión, aunque referida expresamente a Fichte y a Reinhold, puede acaso aplicarse también a aquellos pensadores que, apoyándose en el edificio conceptual kantiano, trataron de imprimirle una nueva dirección.

Entre estas objeciones cabe incluir no solo la crítica de Reinhold basada en la carencia por parte del idealismo trascendental de un principio sobre el que apoyarse, sino también las que se agrupan bajo la rúbrica de la «polémica sobre el estatuto de la cosa en sí», protagonizada por pensadores como Jacobi, Maimon o Schulze. Cada uno a su modo, estos filósofos consideraron contradictorio sostener que la cosa en sí es causa de la afección sensible y, a la vez, que las categorías (ente ellas, la de causa) solo pueden tener un uso legítimo en la experiencia. Asimismo, Beck trató de ofrecer una nueva y original solución a lo que consideró el problema crítico fundamental, a saber: el de la relación entre la representación y su objeto.

[31] Cf. Kant, Carta a Johann Schulz, 25 de noviembre de 1788, Br, AA 10: 554-558; cf. Rovira, 2011.

[32] Kant, Carta a Tieftrunk, 13 de octubre de 1797, Br, AA 12: 207.

El estudio de estos reproches no solo está justificado por el interés objetivo de los reparos dirigidos contra la filosofía crítica, sino también porque la consideración de estas objeciones dio lugar a la larga serie de sistemas idealistas que conforman el llamado Idealismo alemán, una de las épocas más complejas y ricas en ideas de la historia del pensamiento. No cabe olvidar, en efecto, que, aunque la «Doctrina de la Ciencia» tiene su génesis en el intenso diálogo que Fichte mantuvo con el pensamiento de Kant ya desde 1785, el pensador de Jena comenzó sus reflexiones más personales con una confrontación con los escritos de Reinhold, como revelan las extensas anotaciones de finales de 1793 y principios de 1794 que tituló *Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie*[33].

3. Objeciones provenientes del escepticismo y del dogmatismo

El tercer grupo de *objeciones* contra la filosofía de Kant lo constituyen, en fin, aquellas *que provienen de las dos principales escuelas de pensamiento frente a las que la filosofía crítica se presenta como una radical novedad.*

Como es sabido, en el último capítulo de la *Crítica de la Razón Pura*[34], Kant traza los rasgos fundamentales de una curiosa historia de la filosofía, en la que las diversas teorías y posiciones se consignan atendiendo a un triple criterio: según el objeto de los conocimientos racionales, los filósofos han sido o *sensualistas* o *intelectualistas*; por su parte, a tenor del diverso origen que han asignado a los conocimientos racionales, los pensadores se clasifican en *empiristas* y en *noologistas*; y, finalmente, a juzgar por el método con que pretenden obtener los conocimientos racionales, los filósofos son o *naturalistas* o *científicos*, y estos últimos, a su vez, o son *escépticos* o son *dogmáticos*. Aunque Kant no lo declare expresamente así, cabría decir que con estas distinciones el filósofo tiene ante la vista dos grandes y excluyentes escuelas de pensamiento: la conformada por los filósofos sensualistas y, por ello, empiristas y, al cabo, escépticos; y la constituida por los pensadores intelectualistas y, por ello, noologistas y, al cabo, dogmáticos. Frente a ellas, Kant declara tajante: «Solo queda el camino crítico (*Der kritische Weg ist allein noch offen*)» (KrV, A 856/B 884).

El conjunto de los llamados *Populärphilosophen*, y, ocupando un puesto singular entre ellos, Moses Mendelssohn, pueden adscribirse sin demasiado forzamiento, aunque con las reservas pertinentes a cada caso, a una u otra de las dos escuelas de pensamiento distinguidas por

33 Cf. Market, 1989: 208; Rohs, 1991: 38; Rivera de Rosales, 2017: 25.

34 Cf. KrV, A 852-856/B 880-884.

Kant. No es extraño, por tanto, que estos pensadores emprendieran el estudio de la filosofía crítica con el afán de comprobar si en efecto semejante revolución filosófica supera las posiciones filosóficas anteriores. De ahí que muchos de ellos propusieran una serie de objeciones al idealismo trascendental orientadas a mostrar que o bien la crítica de Kant de las tesis heredadas no es acertada o bien que las nuevas propuestas filosóficas incurren en errores filosóficos y no superan las posiciones anteriores.

El estudio de las objeciones de este tercer grupo no solo está justificado por el hecho de que han recibido mucha menos atención por parte de los estudiosos que las que integran el segundo grupo de objeciones. El interés y la importancia de estos reproches radican sobre todo, por una parte, en las *características* propias de estas objeciones; y, por otra, en el *alcance* que pretenden. Los reparos aludidos, en efecto, ponen a prueba todas las cuestiones centrales de la filosofía crítica. Dada la radicalidad y la profundidad con que en muchos casos se presentan, Kant no pudo por menos que valorarlas y tenerlas en cuenta en su reflexión, bien respondiendo a ellas directa o indirectamente, bien asumiéndolas en su propio sistema, bien encargando a algunos de sus discípulos que elaboraran una respuesta más amplia a tenor de sus propias indicaciones. Todo ello se comprende bien, puesto que, si las objeciones resultaran fundadas, se pondría en entredicho el valor del «camino crítico», esto es, del proyecto filosófico de Kant.

Es menester, pues, abandonar el lugar común de que los mencionados críticos de Kant apenas tuvieron influencia en la historia de la filosofía, y de la filosofía crítica en general[35]. Las dificultades que tanto Mendelssohn cuanto los *Populärphilosophen* encontraron en la revolución copernicana del filósofo de Königsberg constituyen serias objeciones contra el camino crítico emprendido por Kant y merecen un análisis detenido y una respuesta bien meditada.

III. Conclusión: razones del interés del estudio de la *aetas kantiana*

De las consideraciones anteriores cabe extraer la siguiente serie de razones que justifican una invitación al estudio de la obra de los diversos pensadores que conforman la *aetas kantiana*.

La primera razón es el desconocimiento general, patente en las lagunas que se observan en el estado actual de la investigación, de la recepción de la filosofía crítica entre los contemporáneos de Kant. A esta razón se le suma otra segunda de índole pareja: el relativo des-

[35] Para una crítica de este lugar común de la historiografía filosófica, cf. Zande, 1995.

conocimiento de la figura y el pensamiento de los propios filósofos coetáneos de Kant que recibieron sus doctrinas de manera más o menos crítica, como es especialmente el caso de Moses Mendelssohn.

A estas razones generales, se le añaden algunas más específicas. Así, sumar nuevas investigaciones a las ya realizadas por diversos estudiosos sobre la obra de los llamados «amigos hipercríticos» de Kant, y del diálogo que mantuvieron con él, sigue siendo imprescindible para lograr una comprensión más cabal de movimientos filosóficos y espirituales posteriores tan importantes como el Idealismo alemán o el Romanticismo. La obra de estos pensadores, entre los que cabe incluir no solo a Reinhold y a Fichte, sino a muchos otros, tiene la virtud de sacar a la luz las extraordinarias potencialidades intelectuales del «giro copernicano» de Kant, que acaso permanecieron insospechadas y aun incomprendidas para el mismo que lo propuso.

Pero también el estudio, más desatendido en general por los investigadores kantianos, de las objeciones de los *Populärphilosophen* coetáneos del filósofo de Königsberg, así como de las respuestas que Kant mismo o sus discípulos dieron a ellas, ayuda sobremanera a entender la configuración que fue adquiriendo el pensamiento crítico de Kant. La obra de estos pensadores tuvo en este caso la virtud de mostrar en toda su amplitud las dificultades a las que se enfrentaba el proyecto reformador de Kant y las consecuencias, acaso no deseadas por el propio filósofo, a las que podía conducir el camino emprendido. De esta manera, el conocimiento de algunos de los argumentos contenidos en las críticas e interpretaciones que los «filósofos populares» hicieron de la obra de Kant se muestra insustituible para comprender mejor la posición definitiva y la evolución del pensamiento kantiano. Y no es ganancia menor la que también reporta este conocimiento: las razones esgrimidas contra la nueva filosofía permiten asimismo comprender «la cosa misma» de que se trata, es decir, los problemas metafísicos de gran calado que se discuten. Baste recordar, entre ellos, el problema de la verdad y de la validez objetiva del conocimiento, el papel que desempeña el lenguaje, la dificultad de distinguir el conocimiento analítico del sintético, la cuestión de la existencia de la cosa en sí, de la validez objetiva de la relación causal, del estatuto de las proposiciones de la matemática, de la división del conocimiento en inteligible y en sensible, de la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios o del escándalo que supone la existencia de «antinomias» en el seno mismo de la razón.

El estudio, en fin, de los autores alemanes contemporáneos de Kant pone en muchas ocasiones ante nuestros ojos las críticas más perspicaces y mejor construidas que se han dirigido contra la filosofía kantiana. En muchos casos estas críticas superan la audacia de las que han propuesto nuestros contemporáneos. En ocasiones, incluso, son

precursoras de las dificultades que se han planteado en tiempos más recientes, y aun en nuestros días, respecto de cuestiones capitales de la filosofía trascendental. Los problemas discutidos en la *aetas kantiana* siguen teniendo por ello en nuestros días una sorprendente actualidad. De esta manera, tanto para rechazar como para asumir las posiciones kantianas resulta necesario conocer a fondo los argumentos que allegaron los autores alemanes de la época que se conoce con el nombre del filósofo de Königsberg.

Bibliografía

Allison, Henry E. (1973): *The Kant-Eberhard Controversy*. A Translation together with Supplementary Materials and a Historical-Analytic Introduction of Immanuel Kant's *On a Discovery According to which Any New Critique of Pure Reason Has Been Made Superfluous by an Earlier One*. Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press.

Beiser, Frederick C. (1987): *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge (M.)-Londres, Harvard University Press.

Cruz Cruz, Juan (2017): *Conciencia y representación. Una introducción a Reinhold*, Pamplona, Eunsa.

Dyck, Corey W. (2011): «Turning the Game Against the Idealist: Mendelssohn's Refutation of Idealism in the Morgenstunden and Kant's Replies, en R. Munk (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-Nueva York, Springer, 159-182.

Duque, Félix (1988): *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Ediciones Akal.

Erdmann, Benno (1878): *Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*, Leipzig, Voss.

Gawlina, Manfred (1996): *Das Medusenhaupt der Kritik: Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, Berlín-Nueva York, De Gruyter.

Guyer, Paul (2020): *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant*, Oxford, Oxford University Press.

Herrera, Hugo Eduardo (2010): «La discusión de Salomon Maimon con el intento de vinculación de sensibilidad y entendimiento en la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant», *Anuario Filosófico* 43: 561-587.

Hoyos, Luis Eduardo (2001): *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Siglo del Hombre Editores.

Jiménez, Alba (2016): «The Duisburg Nachlaß as a Key to Interpreting Salomon Maimon's Reading of the Transcendental Deduction of Categories», en R. V. Orden Jiménez-R. Hanna-R. Louden-J. Rivera de Rosales-N. Sánchez Madrid (eds.), *Kant's Shorter Writings. Critical Paths Outside the Critiques*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing: 39-54.

KÜHN, Manfred (2006): «Kant's Critical Philosophy and its Reception. The first five years (1781-1786)», en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge Cambridge University Press: 630-663.

MARKET, Oswaldo (1989): «Kant y la recepción de su obra hasta los albores del siglo XX», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7:195-230.

MBUYI, Mukendi (2001): *Kants Tübinger Kritiker: die Kritik von Johann Friedrich Flatt an Kants moralischem Argument für die Annahme Gottes*, Aachen, Shaker.

MUNK, Reinier (2011): «'What Is the Bond?' The Discussion of Mendelssohn and Kant 1785–1787», en R. Munk (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-Nueva York, Springer, 183-202.

NITZAN, Lior (2014): *Jacob Sigismund Beck's Standpunctslehre and the Kantian Thing-in-itself Debate. The Relation Between a Representation and its Object*, Heidelberg-Nueva York-Dordrecht-Londres, Springer.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2017): *Fichte. La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*, Madrid, RBA.

ROHS, Peter (1991): *Johann Gottlieb Fichte*. Múnich, Beck.

ROVIRA, Rogelio (2011): «¿Es 7 + 5 = 12 un juicio sintético? Examen de las razones de Kant (y de Schultz)», en P. J. Teruel (ed.), *Kant y las ciencias*, Madrid, Biblioteca Nueva: 17-29.

— (2017): «Mendelssohn's Refutation of Kant's Critique of the Ontological Proof», *Kant-Studien* 108/3: 401-426.

— (2020), «Is the division of judgments into analytic and synthetic relative? The discussion between Maaß and Kant (through Schultz)», *Kant-Studien* 111/3: 445-469.

— (2022a), «Does the ontological proof of God's existence really contain all the probative force of the cosmological argument? The early criticisms of Kant's thesis by Flatt, Abel and Eberhard» *Kant-Studien* 113/2: 269-298.

— (2022b), «Did the Ancient Greeks Know the Difference between Analytic and Synthetic Judgments? Discussion of a Question Posed in the *Aetas Kantiana», Zeitschrift für philosophische Forschung*, 76/2: 203-232.

SCHRÖPFER, Horst (2003): *Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosopie*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog.

ZANDE, Johan van der (1995): «In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant», *Journal of the History of Ideas* 56/3: 419-442.

Kant y la filosofía analítica

EFRAÍN LAZOS
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas

En la historiografía filosófica contemporánea, la filosofía analítica ocupa un lugar especial, al grado que, para algunos, no hay propiamente filosofía contemporánea que no sea analítica. Ese lugar especial se lo debe, empero, en una muy buena medida, a su relación de amor y odio con el pensamiento de Immanuel Kant.

¿Qué es, empero, la filosofía analítica? En un cierto sentido, toda filosofía que siga un método de análisis, es decir, un método que consista en descomponer un concepto complejo y reformularlo con un cierto orden en partes simples, puede reivindicar para sí el apellido ser *analítica*. Frank Ramsey, por ejemplo, identifica el análisis conceptual con lo que los filósofos hacen cuando «proponen y rechazan definiciones de un concepto abstracto dado, pensando con profundidad en casos intuitivos del concepto para tratar de determinar cuáles serían sus propiedades esenciales» (1992, p. 60). Como es obvio cuando se tiene mirada histórica, la inmensa mayoría de los filósofos del canon son, en este sentido, analíticos. Lo es Platón, cuando en Diálogos tales como el *Menón* o el *Teeteto* hace a Sócrates preguntar a los atenienses qué es la virtud, qué es el conocimiento y, después de someter el concepto en cuestión a ese ejercicio argumental que es la dialéctica, produce *logoi*, «definiciones» que iluminan, sorprendentemente, lo que aquellos habían pretendido tener claro, y que, de buena o mala gana, habían terminado por reconocer que no podían explicar satisfactoriamente. Lo es, también, Renato Descartes, cuando en las *Reglas para la dirección del espíritu* recomienda descomponer los asuntos complejos en tantas partes como sea posible, para ir aclarando cada una en su turno. Lo es, incluso, Martin Heidegger, cuando en la analítica existenciaria de *Ser y tiempo*, somete al *Da-sein* a una interrogación que, alejándose de lo óntico —siempre

más cercano y opaco— arriba a la comprensión ontológica, pretendidamente más fundamental.[1]

Sin embargo, la observación del párrafo anterior, aunque correcta, es insatisfactoria para responder la interrogante ahí planteada. La razón es que, como debe resultar evidente, la expresión «filosofía analítica» pretende referirse a una tradición específica en la historia de la filosofía, pretende demarcar y deslindarse de otros posibles apellidos que pueda adoptar la actividad filosófica. Independientemente de lo problemático que puede resultar la idea misma de una tradición filosófica, puede afirmarse que, en muchos círculos, la filosofía analítica se identifica con el pensamiento del llamado empirismo británico, el cual tiene a sus representantes más conocidos en las figuras de John Locke, George Berkeley y David Hume. La obra de Bertand Russell y otros, a comienzos el siglo veinte, contribuye a esta noción de la filosofía analítica como algo que se escribe y se practica predominantemente en lengua inglesa y que, se opone y contrasta con la llamada filosofía continental. Esto es simplemente un gran error, acaso producto del predominio de las traducciones inglesas de la obra de Frege y Wittgenstein, así como de otros autores germanoparlantes, tales como Schlick y Reichenbach, y otros representantes del llamado positivismo lógico. Será importante, para el futuro del oficio filosófico, abandonar del todo el uso del adjetivo «analítico» como un adversativo para seguir despreciando, desde un lado u otro, el valor de lo que, crasamente, se ignora. En correspondencia, es recomendable eliminar la expresión «filosofía continental», pues revela, además de una mentalidad insular (e imperial) poco propicia al diálogo, una mentalidad colonizada (sobre todo cuando se la emplea en lugares fuera del mundo anglosajón) que se estanca en dicotomías estériles.

Convengamos, pues, en llamar filosofía analítica a la poderosa madeja de pensamiento que va de Gottlob Frege a David K. Lewis. Con solo una mirada a los hilos centrales de esa madeja —Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine y Putnam, por nombrar solo algunos— nos daremos cuenta de que es tan inútil como ficticio asumir que se trata de una tradición uniforme y homogénea. No obstante, cabe

[1] Es llamativo que el filósofo australiano Frank Jackson, en un curioso eco invertido de esta idea heideggeriana, identifica el análisis conceptual con «la empresa misma de investigar si una historia contada en un vocabulario hace verdadera a otra contada en otro vocabulario, presuntamente menos fundamental» (Jackson 1988: 28). Sabemos, por cierto, que lo que de caso en caso se considera o no fundamental depende, *fundamentalmente*, de un contexto específico de investigación. Para la noción de análisis conceptual, su lugar en la llamada filosofía analítica, y sus tensiones con las diversas versiones del naturalismo filosófico, véase Barceló 2019.

preguntarse, ¿hay algo que mantiene unidos los intereses intelectuales y los logros de los filósofos austroalemanes y angloamericanos de Frege a Quine y más allá? Robert Hanna ha dado una respuesta contundente a esta interrogante: «la historia de la filosofía analítica es la historia del ascenso y la caída del concepto de analiticidad, cuyos orígenes y parámetros se encuentran en la primera *Crítica* de Kant» (Hanna 2001: 121). Aquí proponemos una perspectiva historiográfica matizada de esta misma idea. En lugar de hacer de la analiticidad kantiana algo así como la esencia —lo que en definitiva mantiene la coherencia y la unidad de la filosofía analítica desde sus inicios en el siglo diecinueve hasta sus variantes más recientes en el siglo veintinuno— apostaremos por la idea de que la analiticidad kantiana es el hilo principal de esa multiforme madeja. Si elimináramos ese hilo, poco quedaría que pudiera reconocerse como filosofía analítica.

Kant fue quien acuñó, aunque ciertamente no inventó, la noción de juicio analítico, por oposición al sintético.[2] Sin embargo, nunca reivindicó la originalidad en esta distinción, como sí lo hizo, en cambio, con la noción de intuición a priori y, como es de sobra conocido, con la de juicios sintéticos a prori. Es curioso que, como producto de la recepción histórica de esta distinción, haya sido su noción de analiticidad, que él no consideraba demasiado interesante, lo que de su pensamiento impactó a la filosofía analítica con mayor fuerza. Por ello, es quizás una ironía de la historia de las ideas que sea por la noción de analiticidad que el pensamiento de Kant se haya proyectado —como una sombra acaso ominosa y protectora a la vez— sobre esa gran tradición del pensamiento.

Para contar esta historia, la noción rortiana-bloomeana de *misreadings* nos será de gran utilidad. En efecto, no se trata en absoluto de consignar cómo estos autores seminales cometieron grandes injusticias hermenéuticas (para tomar un aspecto de la noción de injusticia epistémica puesta en boga por Miranda Fricker) y con ello, rectificar el registro oficial. Eso ya lo emprendió Hanna con su característica prolijidad. Se trata más bien de puntualizar cómo una serie de malentendidos, interesados y geniales, trazaron el camino mayoritariamente antikantiano que definió en una muy buena medida los derroteros del pensamiento del siglo próximo pasado. Está por verse si esos derroteros alcanzan también a definir los caminos de la vida filosófica del presente siglo.

Lo que sigue está dividido en dos partes. En la primera se da un breve recordatorio de la analiticidad en Kant. En la segunda, se

[2] En efecto, la noción se encuentra ya en las llamadas por Hume *relaciones de ideas* y en las *verdades de razón* de Leibniz.

hace una somera narrativa de la presencia de Kant en decurso de la filosofía analítica.

I

En la *Crítica de la Razón Pura,* y en otros escritos menos conocidos, Kant ofrece tres parámetros o criterios para distinguir los juicios analíticos de los juicios sintéticos, recordando que, para el de Köngisberg, esta distinción es exclusiva y exhaustiva. Se trata, respectivamente, de los criterios de contenimiento, identidad y contradicción. Se encuentran en los siguientes pasajes, los cuales, por lo demás, son bien conocidos.

> En todos los juicios en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado (...), tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión. En el primer caso, llamo al juicio *analítico*, en el segundo, *sintético* (KrV A 6-7/ B 10-11).

Y un poco más adelante:

> Los juicios *analíticos* son ... aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad... Si digo 'Todos los cuerpos son extensos´ tenemos un juicio analítico.
>
> Las proposiciones [*Sätze*] cuya certeza descansa en la identidad de los conceptos (del predicado con la noción del sujeto) se llaman proposiciones *analíticas* (JL, AA 9:111.)
>
> [El principio de contradicción] solo pertenece (...) a la lógica, ya que vale para los conocimientos considerados simplemente como conocimientos en general, con independencia de su contenido. El principio afirma que la contradicción anula y suprime tales conocimientos.
>
> No obstante, se puede también emplear el principio de forma positiva, es decir, no solo para rechazar la falsedad y el error (en cuanto basados en la contradicción), sino también para conocer la verdad. En efecto, si el juicio es *analítico*, ..., siempre debe sernos posible conocer suficientemente su verdad atendiendo al principio de contradicción. Siempre es correcto negar lo contrario de aquello que se halla incluido como concepto en el conocimiento del objeto y que es pensado en él. Tenemos que afirmar necesariamente, en cambio, en concepto mismo del objeto, ya que lo contrario de tal concepto sería contrario al objeto.
>
> Debemos, pues, considerar el *principio de contradiccón* como *principio* universal y plenamente suficiente de todo conocimiento analítico (KrV A151/B190).

En relación con el criterio del contenimiento, nótese que Kant no dice meramente que el predicado en un juicio analítico pertenece a su sujeto, esto es, a aquello de lo que trata el juicio, ya que ese es el caso, presumiblemente, en cualquier juicio sujeto predicado que

sea verdadero. Lo que dice, en lugar de eso, es que el predicado está contenido en el concepto del sujeto, y explica que el concepto del predicado es uno de los «conceptos constituyentes que han sido pensados en el sujeto, aunque confusamente», mientras que un juicio sintético tiene un predicado que «no ha sido pensado de ninguna manera en [el concepto del sujeto], y que no podría extraerse de ningún análisis» (A7/ B11). En otro sitio, Kant identifica «lo que de hecho estoy pensando en mi concepto de triángulo» con «no más que la mera definición» (A718/ B746). Si unimos estos dos pasajes llegamos al resultado de que el juicio S es P es analítico si y solo si la propiedad de ser P está incluida por definición en el concepto de S. Kant no hubiera dicho esto de modo general, es decir, fuera de las matemáticas, debido a su concepción especial de lo que es una definición, pero, de modo precautorio podría decirse que de acuerdo con el criterio de contención, los juicios analíticos son verdaderos por definición. En cualquier caso, lo que importa es que se aprecie que el que un juicio sea analítico o sintético depende del significado de los términos que se usen para expresarlo.

Una objeción muy común a la explicación del contenimiento es que vuelve la distinción analítico/ sintético meramente subjetiva y variable. Frege, en su reformulación de esta distinción al comienzo de los *Fundamentos de la aritmética*, puede verse como alguien que adopta esta línea. En efecto, lo que una persona incluye en su concepto o definición del metal oro puede variar en relación con otra persona. En consecuencia, el que un juicio acerca del oro sea analítico o sintético puede variar de persona a persona. Esta objeción la hizo ya un contemporáneo de Kant, J.G. Maas, y fue contestada en tiempos de Kant por su discípulo, J.G. Schulze:

> Supóngase que, en un juicio que dos filósofos expresan con las mismas palabras, encuentro que uno de ellos conecta el sujeto con un concepto rico en el cual el predicado ya está contenido, mientras que el otro, a su vez, lo conecta con un concepto en el que no está contenido el predicado. En ese caso, sería completamente correcto decir que el juicio del primero es analítico y que el del segundo es sintético. Pues aunque ambos juicios, expresados con las mismas palabras, parezcan ser el mismo, de hecho no son uno sino dos juicios diferentes.[3]

Esta respuesta introduce una diferencia importante entre los juicios o las proposiciones, por un lado, y las oraciones o enunciados que lo expresan, por otro. Con ella, resulta evidente que ningún juicio puede ser analítico para una persona y sintético para otra. El hecho de

[3] De la reseña de Schulze al segundo volumen de la *Philosophisches Magazin*, en Allison 1973: 174-5.

que una persona utilice un concepto más inclusivo que la otra muestra que ambas personas operan con diferentes conceptos y, por lo tanto, que se trata de juicios distintos. Por otro lado, con las oraciones sí que tenemos subjetividad y variabilidad, pues la misma oración puede ser analítica para María y sintética para Juan. No obstante, esto no socava el proyecto de Kant en lo más mínimo. Hay ciertamente casos en los que una oración que es sintética para una persona expresa una proposición que la persona conoce *a priori*. Así que, para las oraciones o enunciados, también puede plantearse la pregunta central de la *Crítica*,

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? (B19) del siguiente modo:

¿Cómo son posibles juicios que son conocidos a priori por una persona y expresados en oraciones que son sintéticas para esa persona?

Otra objeción común es que la caracterización del contenimiento es demasiado estrecha y no se aplica a todos los tipos de juicios que es posible formular. En primer lugar, se aplica solo con juicios de la forma sujeto-predicado, a pesar de que Kant aspira a clasificar como analíticos o sintéticos algunos juicios que no tienen esa forma. Por ejemplo, los juicios existenciales (tales como, 'Hay lobos'), en los cuales, según Kant mismo, la existencia no es un predicado, no son de la forma sujeto/predicado. Tampoco se aplicarían a los juicios compuestos (por ejemplo, a los juicios disyuntivos) que no tienen necesariamente un único sujeto. En segundo lugar, incluso restringiéndonos a los juicios de la forma sujeto-predicado, la caracterización del contenimiento no clasifica como analíticos todos los juicios que Kant desea clasificar como tales. Considérese un juicio de la forma

'Todo ABCD es A'.

Esto ciertamente contaría como analítico bajo el criterio de contenimiento. Ahora bien, siendo el positivo analítico, el juicio contrapositivo,

'Todo no-A es no-(ABCD)' también debería contar como analítico y, sin embargo, es claro que uno podría pensar no-A sin ningún pensamiento de B, C o D, y, por tanto, sin pensar no-(ABCD). Tampoco necesita no-(ABCD) ser parte de la definición de no-A. De modo que el juicio contrapositivo no resulta ser analítico según la caracterización del contenimiento. Ni siquiera es obvio que tal caracterización clasifique apropiadamente como analíticos aquellos juicios en los que el predicado se pueda extraer del concepto del sujeto, pero solo después de muchos pasos de reemplazo definicional. (Ver Bennet, J.) Por su parte, la llamada caracterización de la contradicción no está expuesta a esta objeción. Hay un primer atisbo de ella en B12, donde Kant habla de extraer el predicado de extensión del concepto

de cuerpo «según el principio de contradicción». Más adelante en la *Crítica*, en un pasaje intitulado El principio supremo de todos los juicios analíticos, indica Kant que la verdad de cualquier juicio analítico «puede conocerse apropiadamente según el principio de contradicción» (A151/ B190). Después, en la Dialéctica, en su crítica del argumento ontológico en favor de la existencia de Dios, dice que la siguiente característica se «encuentra solo en los juicios analíticos, y es, de hecho, lo que constituye su carácter analítico»: sus predicados no pueden rechazarse sin contradicción (A598/ B626). Esto sugiere la siguiente caracterización común de un juicio analítico:

A es analítico si y sólo si su opuesto no-A es una contradicción.

Pero, ¿qué es una contradicción? Muchas presuntas contradicciones no son oficiales o formales en el sentido duro, objetivo, de que tienen la forma lógica

'P & —P'.

Si decimos que un juicio es analítico solo si su negación es una contradicción formal, lo único que contará como analítico será el principio de contradicción mismo 'C—(P&—P)'y sus instancias; y éstas solo contarán como analíticas con la ayuda de la regla según la cual la doble negación de una contradicción es ella misma una contradicción. Ni siquiera ese paradigma de la analiticidad, como lo es 'Todos los solteros son no casados' tiene un opuesto que sea contradictorio en el sentido formal. De modo que la definición anterior quiere decir que —A es o *implica* una contradicción formal. Así, la pregunta inmediata ahora es cómo entender tal implicación, bajo qué reglas y sobre qué premisas auxiliares, pues recuérdese que cualquier afirmación puede implicar una contradicción si no hay ninguna limitación en las reglas y las premisas que podamos usar en la prueba. Si miramos las transformaciones a las que debemos someter la negación de 'todos los solteros son no casados' para llegar a una contradicción formal ('Algunos solteros son no solteros'), emerge la siguiente respuesta: podemos apelar a las leyes de la lógica y a la definición de ´soltero´. Esto nos da ahora una nueva caracterización:

A es analítica si y sólo si de su negación, —A, puede derivarse una contradicción formal usando solo las leyes de la lógica y las sustituciones autorizadas por las definiciones.[4]

[4] Aunque esta caracterización de la analiticidad se aplica en primer término a las oraciones —debido a que lo que tiene significado son las oraciones, las cuales contienen términos que pueden intercambiarse por homónimos— se puede definir un sentido relacionado de la analiticidad para las proposiciones o los juicios: Un juicio es analítico si y solo si cualquier oración que lo exprese es analítica. Ver Van Cleve 2013: 289 y ss. Para caracterizaciones más finas de la analiticidad en términos de los mencionados criterios, véase: Hanna 2001: 125 y ss.

¿Cómo responde esta caracterización a la objeción de ser demasiado estrecha? En primer lugar, ésta se aplica a proposiciones de cualquier forma lógica, no solo a las de forma sujeto-predicado. Además, al contrario de la caracterización del contenimiento, clasifica como analíticas las proposiciones de la forma 'todas las no-A son no-(ABCD)'. También clasifica como analíticas las proposiciones en las que el predicado se puede extraer del concepto del sujeto solo después de muchos pasos de traducción lógica y definicional.

Esta noción de analiticidad encuentra un eco claro en las concepciones más relevantes de la analiticidad en la tradición analítica. Veamos brevemente algunas. En los *Fundamentos de la aritmética*, de 1884, al distinguir Gottlob Frege la pregunta de cómo nos hacemos del contenido de un juicio respecto de la pregunta de cómo ese juicio se justifica, indica, a propósito de ésta última, que: «El problema deviene, de hecho, el de encontrar una prueba para la proposición, y seguirla hasta las verdades primitivas. Si, al llevar a cabo este proceso, llegamos sólo a leyes lógicas generales y a definiciones, entonces la verdad es una verdad analítica...» (Frege, *Fundamentos*, sección 3, p. 3) (The Foundations of Arithmetic, Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1980, sección 3). Vale la pena, además, recordar lo que es sin duda una muestra clara de simpatía de Frege hacia la sinteticidad a prori kantiana, cuando hacia el final de es mismo texto, escribe:

> Considero que Kant dio un gran servicio al trazar la distinción entre juicios sintéticos y juicio analíticos. Al llamar las verdades de la geometría sintéticas a priori, él reveló su verdadera naturaleza. Y esto todavía merece repetirse, pues a menudo incluso hoy todavía no se reconoce. Si Kant se equivocó respecto de la aritmética, eso, en mi opinión, no le resta valor a su obra. Su punto es que hay juicios sintéticos a priori; si éstos se encuentran solo en la geometría o también en la aritmética es de menors importancia (Frege, *Fundamentos*, sección 90, p-101-102).

Por su parte, Rudolf Carnap, *La construcción lógica del mundo*, de 1928, al distinguir dos variedades diferentes de proposiciones [*Aussage*] o «teoremas» [*Lehrsätze*] en lo que llama un sistema de constitución [*Konstitutionsystem*], dice: «Los teoremas del primer género pueden ser deducidos solamente a partir de las definiciones (presuponiendo los axiomas de la lógica, sin la cual no es posible deducción alguna). Llamamos a estos teoremas, teoremas analíticos» (Carnap, *Aufbau*, IV, 106, p.147 y ss.) (The Logical Structure of the World, Berkeley: University of California Press, 1967, p.198.)

Finalmente, en esta brevísima muestra, la noción de analiticidad que W.V. Quine va a escoger como blanco de su bien conocida crítica en su célebre «Dos dogmas del empirismo» se expresa como sigue: «Los enunciados que son analíticos por aclamación filosófica gene-

ral ... caen en dos clases. Los de la primera clase son las verdades lógicas; los de la segunda clase pueden convertirse en verdades lógicas poniendo sinónimos en lugar de sinónimos.» («Two Dogmas of Empiricism» en From a Logical Point of View, Nueva York: Harper Torchbooks, 1963, pp. 20-46, sec. 1)[5]

II

Con propósitos meramente ilustrativos, pueden distiguirse cuatro etapas en el decurso de la filosofía analítica. La primera es la etapa fundacional, marcada sobretodo por el logicismo moderado de Frege y, acaso más fundamentalmente, por el logicismo radical de Russell. La segunda es la etapa que puede denominarse lingüística, ya visulmbrada en la *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, en la obra de los autores del Círculo de Viena, especialmente en el convencionalismo de Carnap y en el programa del (oxoniense) análisis del lenguaje ordinario. La tercera etapa está definitivamente marcada por Quine y su crítica a la idea misma de analiticidad, con el abandono de las cuestiones normativas en la epistemología, y la decisión de seguir, a su modo, la senda segura de la ciencia («la epistemología no es sino un capítulo de la psicología clínica»). Es la etapa que podría llamarse «cientista». La cuarta etapa es la de la nueva metafísica (a veces llamada «analítica»), en sus diferentes variedades y alcances. No debe resultar sorprendente que la presencia de Kant pueda apreciarse de modo diferenciado en cada uno de estos tiempos y periodos.

Hay que advertir, sin embargo, que con esta descripción historiográfica no debe pensarse en estas etapas y periodos de manera lineal y secuencial, pues lo que en definitiva predomina son los traslapes y sobrelapes entre unas y otras. El interés por lo que constituye la unidad semántica básica se encuentra ya en Fregue y en Russell, lo mismo que en el Círculo de Viena se encontraba ya la consciencia de la inevitabilidad de una metafísica (incluso ee.g., el fisicalismo de Neurath y en Carnap). El interés por los problemas del significado está igualmente presente en la etapa cientista. Se trata más de una cuestión de énfasis que de una cuestión de disyuntivas y rupturas, a pesar de que en ocasiones los participantes se expresan en términos de diseñar de una vez y para siempre la filosofía del futuro, en rompimiento con

[5] Puede incluirse aquí a C.I. Lewis: «Todo enunciado analítico es tal que puede ser afirmado, en última instancia, por fundamentos que no incluyen nada más allá de las definiciones que hayamos aceptado y de los principios de la lógica». *An Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 96

el pasado.[6] Kant mismo, como bien se sabe, presentó su propuesta filosófica de esa manera —como una revolución en el pensamiento—y es acaso otra de las ironías de su presencia en la tradición analítica que muchos de sus represenates hayan presentado así sus propuestas, comenzando por Bertrand Russell, uno de sus padres fundadores.

En efecto, Russell comenzó su formación en la escuela idealista británica, entre los receptores de Kant y de Hegel en Cambridge — con la Lógica de Bradley y con el hegeliano escocés, John McTaggart. Es revelador que su tesis doctoral, titulada nada menos que *An essay on the foundations of geometry* (1897) estuviese dedicada a investigar qué podía ser preservado de la teoría kantiana del espacio —la cual tuvo siempre el marco de la geometría eucildeana— después del descubrimiento de las geometrías no euclideanas. Tras estudiar a Alexis Meinong, a Frege y al matemático italiano Giuseppe Peano, entre otros, llegó a percatarse de las posibilidades de la lógica pura o simbólica para dar cuenta del conocimiento matemático. La lógica pura o simbólica es, para Russell, una ciencia a priori, universal y necesaria, no psicológica, centrada en la consecuencia deductiva y expresada en el cálculo de predicados de proposiciones bivalentes y predicados poliádicos, con identidad y cuantificación sobre una infinidad de individuos, propiedades y varios tipos de funciones.[7] Es esta ciencia de la lógica russelliana la que está en el frente del programa logicista inicial de la tradición analítica, y es, para Russell, la punta de lanza de la ruptura definitiva con el pasado kantiano y con la noción de intuición pura en matemáticas. Así, escribe Russell, retrospectivamente:

> El punto de vista kantiano ...afirmaba que el razonamiento matemático no es estrictamente formal sino que siempre usa intuiciones, i.e., conocimiento a priori del espacio y del tiempo. Gracias al progreso de la Lógica simbólica, especialmente tal y como la trata el profesor Peano, podemos ahora anunciar la refutación final e irrevocable de esta parte de la filosofía kantiana.

Y también:

> Desde que abandoné la filosofía de Kant... he buscado soluciones a los problemas filosóficos mediante el análisis; y estoy firmemente persuadido... de que el progreso es posible solo mediante el análisis.

Esta convicción antikantiana de Russell caería por los suelos poco después bajo el embate del cuestionamiento radical del joven Wittgenstein a la concepción russelliana de análisis. (Lo que no sig-

[6] Ver, para esto, la introducción de Richard Rorty a su célebre compilación *The Linguistic Turn*, de 1967.

[7] Ver Hurtado 1998: 17-81.

nifica, por cierto, que Russell hubiera rehablitado algo del kantismo.) La noción de análisis propia del logicismo de Russell, su énfasis, tanto en los *Principles of Mathematics* como en los *Principia Mathematica* (escrito a cuatro manos con A.N Whitehead), en que el conocimiento matemático puede reducirse a relaciones lógicas, conlleva un platonismo basado en el conocimiento directo (*acquaintance*), autoevidente e infalible, de los constituyentes abstractos de las proposiciones. El primer Wittgenstein identificó una serie de problemas graves en tal concepción del análisis. Un problema es que Russell nunca da una explicación adecuada de cómo la mente humana puede tener conocimiento directo de esas entidades no espaciales ni temporales que, presuntamente, son los universales. Otro problema es que, si se entiende a las proposiciones como complejos ordenados de individuos, propiedades y relaciones, junto con las constantes y conectivas lógicas, no es claro cómo pueden las proposiciones ser unificadas de modo que sean todas ellas portadoras de verdad. Además, la idea misma de conocimiento directo, especialmente el referido a las constantes lógicas, parece muy difícil de aceptar. Un cuarto problema es la naturaleza de la necesidad lógica, esto es, si las verdades lógicas son analíticas a priori, sintéticas a priori, o qué son.[8]

En este contexto, el *Tractatus* de Wittgenstein puede verse como una obra que marca la transición entre el logicismo y la lingüistización de la filosofía analítica. Según el *Tractatus*, no solo las matemáticas, sino la metafísica misma se reduce a las proposiciones de la lógica, junto con proposiciones fácticas. Las proposiciones fácticas y los hechos se reducen a complejos lógicamente estructurados de objetos que son ontológicamente neutrales, y que pueden ser particulares o universales, propiedades o relaciones, dependiendo de su papel estructural. Las proposiciones fácticas, además, no son sino hechos lingüísticos que representan (*bilden*) otros hechos según relaciones isomórficas de correspondencia. Las proposiciones no fácticas, a su vez, son o bien a) tautologías veritativo-funcionales que solamente expresan los significados formales y las implicaciones deductivas de las constantes lógicas, y por ello son carentes de sentido (*sinnlos*); o bien, son b) las proposiciones lógico-filosóficas del *Tractatus* mismo; o bien c) son pseudoproposiciones carentes de sentido (*unsinnig*) que violan las reglas lógico sintácticas y semánticas de las categorías, incluyendo especialmente las afirmaciones sintéticas a priori de la metafísica. De modo que las constantes lógicas no representan nin-

[8] Todas estas interrogantes tenían por supuesto un lugar y una explicación en el idealismo trascendental de Kant, pero eso era precisamente lo que Russell se había propuesto desterrar. Ver Hanna 2010: 170.

gún tipo de hechos ni se refieren a objetos de ningún modo, sino que exhiben (*darstellen*) «el armazón a priori, lógico del mundo», el cual constituye también los «límites de mi lenguaje» y solo puede mostrarse, mas no describirse proposicionalmente. Así, la forma lógica del mundo es «trascendental» (6.13). Finalmente, la forma lógica del mundo no es sino el sujeto o ego metafísico que usa el lenguaje y que no es parte del mundo sino idéntico al mundo mismo.

Como se ha notado en más de una ocasión, Kant está presente en el *Tractatus*, sin que esto quiera de ningún modo decir que es una vuelta a Kant después del rechazo russelliano. Esto se aprecia no solo en el tema de la crítica a la metafísica tradicional, sino también en la idea misma de los límites del lenguaje, así como en la noción de lo «trascendental», que no se identifica con las proposiciones lógicas ni con las fácticas, y que hace posible que ésta últimas representen los hechos. En este sentido, se trata de un texto genial que resulta heredero de Schopenhauer y Kant tanto como de Russell y Frege.

Lo que iniciaron Frege y Russell entra en lo que hemos llamado aquí la etapa lingüística de la tradición analítica durante una década, de 1925 a 1935 aproximadamente, cuando un grupo compacto de filósofos y lógicos, entre los que cabe mencionar al propio Wittgenstein, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Alfred Tarski y Moritz Schlick, coincidieron en lo que se llamó el Círculo de Viena. Quizás es la única vez en la historia de la filosofía en la que se han dado coincidencias tan fuertes de intereses, ideales y convicciones filosóficas; al grado que, podríamos afirmar, se trató de lo más cercano que ha habido a un programa filosófico, el programa del positivismo lógico.[9] Carnap, quizás el más conocido y estudiado de sus representantes, tuvo un comienzo kantiano, al igual que Russell, pues se ocupó en su disertación doctoral de la teoría kantiana del espacio. Al igual que Russell, una formación inicialmente neokantiana se transformó eventualmente en el rechazo explícito del idealismo trascendental y del recurso kantiano de la sinteticidad para explicar el conocimiento a priori. Según Carnap, las proposiciones sintéticas a priori carecen de significado pues violan las reglas de la sintaxis lógica del lenguaje. Para Schlick, por su parte, el motor principal del grupo, las proposiciones sintéticas a priori carecen igualmente de significado en virtud de que no son verdades analíticas tautológicas ni verdades factuales que puedan verificarse, siendo la analiticidad y la verificabilidad las únicas posibles fuentes del significado lingüístico.[10] Esto fue presentado por Alfred J. Ayer, ilustre positivista lógico británico, como el principio de verificación.

9 Ver Ayer 1965, y Coffa 1991: 171ss.
10 Schlick 1949: 277–85.

Ahora bien, un problema fatal para el positivismo lógico es precisamente el estatus del propio principio de verificación, pues él mismo no es una proposición analítica ni una proposición fáctica. La salida más común a este problema es aducir que el principio de verificación es una proposición metalógica o metalingüística: se trata de una proposición que, si bien es parte del lenguaje, es tal que su contenido es el lenguaje, es acerca del lenguaje mismo. Esto, sin embargo, lleva a un problema de circularidad, bien apreciado por los propios autores del Círculo de Viena: cualquier intento de justificar un principio metalingüistico ha de presuponer ya reglas lingüísticas que presuntamente se justifican por el principio mismo. Nótese que el idealismo trascendental kantiano, al distinguir dos tipos de proposiciones a priori, las analíticas y las sintéticas, puede ofrecer a una respuesta a este problema diciendo que el principio de verificación es una proposición sintetica a priori. No obstante, la fobia declarada del positivismo lógico a la sinteticidad a priori hizo imposible esta solución.

Los años cincuenta el siglo pasado atestiguaron una ruptura radical con el programa y las convicciones características del positivismo lógico. Tres obras, entre otras, merecen destacarse en este contexto: las *Investigaciones filosóficas (*1953), de Wittgenstein; «Dos dogmas del empirismo» (1953), de W.V.O. Quine; y «El empirismo y la filosofía de la mente» (1956), de Wilfrid Sellars .[11] [12]

Por razones de espacio y tiempo, y por su importancia para esta narrativa, solo abordaremos aquí, y someramente, la contribución mencionada de Quine. Los dos dogmas que Quine ataca frontalmente en su célebre ensayo son, primeramente, la tesis de que hay una distinción nítida y relevante que trazar entre verdades analíticas y verdades sintéticas; y, segundamente, la tesis reduccionista según la cual toda

[11] Podría contarse también el texto de Carnap «Empiricism, Semantics, and Ontology» que constituyó, a decir de muchos, una ruptura con sus convicciones positivistas previas. De modo análogo, las *Investigaciones* de Wittgenstein son una ruptura con su proyecto tractariano de encontrar algo así como la forma general de la proposición.

[12] En los dos últimos casos, hay un «regreso» y una bienvenida explícita del pragmatismo, la filosofía emblemática de los Estados Unidos. Según, Hilary Putnam, también hay una veta pragmática, y kantiana, en el Wittgenstein de las *Investigaciones*. Ver Putnam 1995. Alexis de Tocqueville, el perspicaz testigo galo de la cultura política norteamericana, escribió en 1847, una década antes de la aparición de las obras principales de William James y Charles Sanders Peirce, que «...en ningún otro lugar del mundo civilizado se pone menos atención a la filosofía que en los Estados Unidos. Los americanos no tienen una escuela filosófica propia, y les interesan muy poco las escuelas en las que Europa se divide, cuyos nombres les son escasamente conocidos.» Citado por J. Rachman en «Philosophy in America» en J. Rachman & C. West (eds.) 1985: ix.

proposición significativa tiene una traducción única a un conjunto lógicamente independiente de proposiciones atómicas en un lenguaje de puros datos sensoriales. Ahora bien, cualquier proposición que cumpla con lo enunciado en la segunda tesis va a resultar ser analítica. De modo que si el primer dogma se derriba, es evidente que también cae el segundo.

Quine comienza por definir la analiticidad como la propiedad de los enunciados según la cual estos son verdaderos en virtud de los significados de los términos que contiene, con independencia de los hechos. Seguidamente, argumenta que los significados intensionales no son sino «obscuras entidades intermediarias» que no juegan ningún papel al estar insertas entre las palabras y sus *Bedeutungen* o referencias fregeanas, con lo que procede a eliminar del panorama los significados intensionales, es decir, aquellos que no están determinados por la referencia (Duhem), que son básicamente de carácter descriptivo, y que implican directamente los conceptos modales de posibilidad y necesidad. Después, distingue entre dos tipos de verdades analíticas: las verdades lógicas (de la lógica clásica bivalente con predicados de primer orden con identidad), y los enunciados analíticos que, si bien no son verdades lógicas, pueden convertirse en verdades lógicas traduciendo sinónimos por sinónimos.[13] Aceptando la analiticidad del primer grupo, se concentra en las verdades analíticas del segundo y consdera tres candidatos para explicar la sinonimia sin circularidad, i.e., la definición, la intercambiabilidad y las reglas semánticas carnapianas. Según Quine, la tarea es inútil, porque cualquier intento en esa dirección supone el concepto de analiticidad; con ello, procede a rechazar los tres candidatos. Así, Quine concluye que sin una explicación no circular de la sinonimia no es posible trazar una distinción inteligible entre los enunciados analíticos y los sintéticos. Por ello denuncia tal distinción como un artículo de fe metafísica que debiera desaparecer, en favor de un holismo epistémico de corte pragmatista.[14]

Aunque el argumento de Quine fue resistido y evitado, por su influencia e impacto es casi sorprendente que siga habiendo tal cosa como filosofía *analítica* después de «Dos Dogmas».[15] En este punto, merece especial atención la figura de P.F. Strawson, no solamente por-

[13] Quine 1953/1980: 22.

[14] Quine 1953/1980: 37 yss.

[15] Ver Grice H.P. & Strawson P.F. 1956: 141-58. Su argumento es fundamentalmente una reivindicación de la circularidad virtuosa. Incluso concediendo que los tres candidatos presentados por Quine para explicar la analiticidad en términos de sinonimia basten para extraer una conclusión destructiva general, Quine no muestra que la explicación en términos de una red circular de nociones intensionales irreductibles una a otra sea defectuosa.

que se encargó de responder el embate de Quine sino porque contribuyó a rescatar el interés en la filosofía de Kant en el mundo anglosajón, siendo él mismo un kantiano eminente. Dos obras suyas destacan en el periodo de la posguerra: *Individuals* (1959) y *The Bounds of Sense* (1966). En ésta última, Strawson rechaza lo que llama la metafísica del idealismo trascendental (junto con el «psicologismo» de la teoría kantiana de las facultades, y la teoría de la síntesis). En una peculiar operación quirújica, rescata lo que llama el argumento analítico de la *Crítica*, es decir, aquel que se propone describir las condiciones no empíricas que permiten a los humanos tener experiencia de un mundo objetivo unificado. En *Individuals*, este proyecto lo caracteriza como «la metafísica descriptiva». Dicho proyecto, que Strawson a su manera le impone al texto de Kant, puso los llamados argumentos trascendentales en el tapete de la discusión filosófica durante algunos años, especialmete en el terreno de la epistemología y de los argumentos antiescépticos.

Los argumentos trascendentales son argumentos por presuposición; la proposición *q* presupone la proposición *p*, si y solo si *p* es una condición necesaria para la verdad, y para la falsedad, de *q*. Así, un argumento trascendental típico asume, primero, una proposición *q*, que puede ser verdadera o falsa, acerca del mundo de la experiencia humana. Procede entonces mostrando que la proposición *p* (la cual, de ser verdadera lo es a priori) es una presuposición de *q*. Y concluye derivando la verdad, y por ello también la necesidad y la aprioricidad de *p*.[16]

Finalmente, cabe señalar que en su libro *Analysis and Metaphyics* (1992), elaborado como un introducción a la filosofía, Strawson ofrece una versión revisada del análisis filosófico. Ahí, él rechaza el análisis reductivo, el más común en la filosofía analítica, y se decanta por el análisis *conectivo*. Éste último tiene como propósito revelar los vínculos y conexiones conceptuales de nuestras creencias, con lo que se iluminan ciertos rasgos de nuestros conceptos que habían permanecido ocultos. Pero no hay un nivel básico de pensamiento al que sea posible reducir todo lo demás.

Para terminar esta corta narrativa sobre Kant y la filosofía analítica, debe mencionarse la obra de Rae Langton. Ella es al mismo tiempo una continuadora de la empresa de Strawson, aunque sin los argumentos trascendentales, y una discípula (si tal epíteto fuera apro-

16 Ver Cabrera 1999: 7-32. Se han criticado los argumentos trascendentales en virtud de que presuntamente el segundo paso conlleva un compromiso fuerte con el verificacionismo. Para Strawon este parece ser un buen precio a pagar a cambio la metafísica del idealismo trascendental.

piado en la filosofía) de David Lewis, el creador del llamado realismo modal.[17] Strawson había escrito en *Bounds of Sense* que la tesis del idealismo trascendental según la cual los humanos solo podemos conocer los fenómenos y nunca las cosas en sí mismas se deriva de la tesis de la receptividad, (es decir, la afirmación de que los humanos necesitamos ser afectados por los objetos para poder conocerlos). Pero hace falta una premisa, una premisa ausente en la primera *Crítica*. En su *Kantian Humility* (1998), Langton se propone ofrecer la premisa faltante, a saber: la tesis antileibnizeana de la irreductibilidad de las propiedades extrínsecas, incluyendo los poderes causales, a las propiedades intrínsecas (o monádicas) de las cosas. De manera que la enigmática afirmación, repetida como un mantra por la tradición filosófica desde finales del siglo xviii, de que para Kant no podemos conocer las cosas en sí mismas, se convierte en la tesis de que no podemos conocer las propiedades intrínsecas de las cosas, solo sus propiedades extrínsecas. Es quizás la más reciente de las ironías de la tortuosa relación de Kant con la filosofía analítica que uno de sus más acabados representantes en la llamada metafísica analítica, haya escrito que la humildad epistémica kantiana «o al menos algo muy parecido», debe ser verdad.[18]

Bibliografía

Allison, H. (1973): *The Kant-Eberhardt Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ayer, A.J. (1965): *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barceló, A. (2019): *Sobre el análisis*. México: UNAM.

Cabrera, I. (1999): «Argumentos trascendentales, o de cómo no perderse en un laberinto de modalidades», en Cabrera (ed.) *Argumentos trascendentales*. México: UNAM.

Coffa, J.A. (1991): *The Semantic Tradition fom Kant to Carnap*. Nueva York: Cambridge University Press.

Frege, G. (1884/1960): *The Foundations of Arithmetic*, tr. J.L. Austin, N. York: Harper.

Grice H.P. & Strawson P.F. «In Defence of a Dogma» *Philosophical Review* 65 (1956), pp.141-58.

Hanna, R. (2001): *Kant and de Foundations of Analytic Philosophy*. Nueva York & Oxford: Oxford University Press.

— (2010) «Kant in the Twentieth Centrury», en Moran D. (ed.) *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Londres: Routledge, pp. 149-184.

Hurtado, G. (1998): *Proposiciones russellianas*. México: UNAM.

17 Ver Lewis 1986.

18 Ver Lewis, D. 2009; también Langton 2004.

JACKSON, F. (1998): *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*, Clarendon Press: Oxford.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft. Kritik der reinen Vernunft* (1781:A/1787:B), AA 3&4. *Crítica de la razón pura*, tr. M. Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

[Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlín, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín 1900 ss.]

LANGTON. R. (1998): *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press.

— (2004): «Elusive Knowledge of Things in Themselves» *Australasian Journal of Philosophy* vol. 82, no. 1, pp. 129-136.

LEWIS, D. 1986 *On the Plurality of Worlds*, Oxford, U.K.: Blackwell. [*La pluralidad de los mundos*, tr. Eduardo García Ramírez, México: UNAM].

— (2009): «Ramseyan Humility» en Braddon-Mitchell, D. & Nolan, R. (eds.) *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

LEWIS, C.I. (1946): *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Ill.: Open Court.

PUTNAM, H. (1995): *Pragmatism, An Open Question*, Cambridge, Mass.: Blackwell.

QUINE, W.V.O. (1980): *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

J. Rachman & C. West (eds.) (1985): *Post-Analytic Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press.

RORTY, R. (ed.) (1967): *The Linguistic Turn. Recent Essays on Philosophical Method*. Chicago: Chicago University Press.

SCHLICK, M. (1949): «Is there a factual a priori?» In H. Feigl and W. Sellars (eds.) *Readings in Philosophical Analysis*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1949, pp. 277–85.

SELLARS, W. (1956/1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

STRAWSON, P.F. (1959): *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics*. Londres: Methuen.

— (1966): *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen.

VAN CLEVE, J. (2013): «Necessity, Analyticity and the A priori» en S. Duncan & Lolordo, A (eds.) *Debates in Modern Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*. Nueva York: Routledge.

WITTGENSTEIN, L. (1921/1984): *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. Enrique Tierno Galván, Madrid: Alianza Universidad.

— (1953/1988): *Investigaciones filosóficas*, ed. bilingüe, trad. A. García Suárez y U. Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, Barcelona.

Kant y la filosofía contemporánea de la mente[1]

PEDRO STEPANENKO
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas

La influencia que ha ejercido la filosofía teórica de Kant en el planteamiento y desarrollo de algunos problemas de la filosofía contemporánea de la mente es incuestionable, aunque es frecuente desconocerla. Discusiones acerca del contenido de nuestra experiencia o de nuestras percepciones, acerca de la unidad diacrónica de la conciencia, sobre la continuidad psicológica como criterio de identidad personal o debates entre distintas teorías de la conciencia pueden reconocer en la filosofía de Kant un claro antecedente. En otros casos, como el funcionalismo, la inmunidad al error por falsa identificación, la diferencia entre conciencia fenoménica y conciencia de acceso, así como algunos aspectos del representacionismo, más que hablar de influencia debemos hablar de coincidencias. Hay que recordar, además, que la filosofía kantiana no es una sala más del museo que a veces parece montar la historia de la filosofía, sino que puede verse aún hoy como una corriente filosófica que recurre a los instrumentos teóricos de la filosofía contemporánea para desarrollar nuevas interpretaciones o precisar posiciones. En este capítulo, se ofrecerá un panorama de estas influencias, coincidencias o mutuo enriquecimiento de la filosofía kantiana, centrada en la *Crítica de la Razón Pura,* y la tradición filosófica analítica con respecto a cuatro grandes temas: 1) contenidos representacionales, 2) unidad y objetividad de la experiencia, 3) síntesis cognitiva y funcionalismo y 4) concepciones del yo.

Antes de exponer estos temas, es importante, sin embargo, decir algo sobre el posible anacronismo que podría significar hablar

1 La elaboración de este texto fue posible gracias al apoyo de la DGAPA a través del proyecto de investigación colectivo *Conciencia y Normatividad,* PAPIIT IG400219. También agradezco a Santiago Echeverri y a Juan Sánchez por sus comentarios que me permitieron advertir problemas y mejorar este trabajo.

de filosofía de la mente en el pensamiento de Kant. Efectivamente, cuando Kant desarrolló su obra no existían las disciplinas filosóficas con las que hoy estamos familiarizados. Las dos grandes ramas de la filosofía teórica eran la lógica y la metafísica. Los asuntos que hoy se abordan en epistemología se encontraban distribuidos entre estas dos disciplinas y los de la actual filosofía de la mente formaban parte solo de la metafísica. A pesar de ello, si nos concentramos en los temas, sobre todo en el caso de la filosofía de la mente, es fácil percatarse que la filosofía de Kant aborda temas que no sólo encajan perfectamente en el campo de estudio de estas áreas, sino que ha contribuido, con otras filosofías de la modernidad, a conformar esas nuevas disciplinas.

I. Contenidos representacionales

En *Mind and World* (1994), John McDowell recurre a la dinámica entre conceptos e intuiciones, que Kant desarrolla en la *Crítica de la Razón Pura*, para proponer una manera de entender el hecho de que nuestras experiencias justifiquen juicios empíricos, una manera que evite lo que Wilfrid Sellars llamaba «el mito de lo dado», es decir, la creencia de que las impresiones o las huellas que el entorno causa en nosotros pueden formar parte del espacio de las razones. Lo que McDowell adopta de la *Crítica de la Razón Pura,* y más específicamente de la Deducción trascendental de las categorías, es la idea de acuerdo con la cual nuestra capacidad receptiva, la capacidad de ser afectados, es decir, la sensibilidad, ya está operando en la experiencia con el entendimiento, con la «espontaneidad» propia del entendimiento, de la capacidad de usar conceptos (A 97). Esta idea le permite a McDowell rechazar que haya contenidos representacionales no articulados proposicionalmente que, sin embargo, funjan como razones para aceptar juicios empíricos. «El contenido representacional —sostiene McDowell— no puede contraponerse dualísticamente a lo conceptual; tal cosa es obvia por muy afines que nos sintamos a la idea de que cierto contenido representacional no es conceptual.» (McDowell 2003: 37)

Una de las virtudes del planteamiento de McDowell es que hace eco de la preocupación por la que Kant establece la diferencia de naturaleza entre conceptos e intuiciones al mismo tiempo que exige una necesaria cooperación de ambos para dar cuenta de las operaciones involucradas en el conocimiento. En términos contemporáneos, esa preocupación puede describirse como un problema epistemológico que requiere una respuesta de la filosofía de la mente. El problema de Kant es cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*; el de McDowell, cómo debemos entender la relación de justificación entre experiencias y juicios empíricos. Sin embargo, el asunto de los contenidos no-conceptuales de la experiencia se mezcla en la

filosofía contemporánea con una discusión sobre demostrativos en el área de la filosofía del lenguaje (Evans 1982: 143-258) y con un debate acerca de la manera correcta de individuar estados mentales o determinar el contenido representacional de los mismos. En términos de José Luis Bermúdez, uno de los principales protagonistas de este debate, el principal problema es si es necesario tomar en consideración los conceptos que un sujeto posee para determinar el contenido representacional de sus estados mentales, es decir, si sus conceptos son necesarios para especificar lo que sus experiencias representan. (Bermúdez & Cahen 2015) Eventualmente se ha discutido también un asunto más profundo: si tenemos la capacidad de representar sin hacer uso de ningún concepto. (Peacocke 1992; Bermúdez 1994) Lo que se olvida con frecuencia es que McDowell está preocupado por contar con una concepción de los contenidos representacionales que haga posible considerarlos como razones a favor de nuestros juicios empíricos, que permita, pues, entenderlos como elementos del «espacio de las razones», el cual presupone normatividad y responsabilidad epistémicas. Por ello, recurre a su famoso slogan, de acuerdo con el cual «el espacio de las razones es el reino de la libertad». (McDowell 2003: 40)

Entre aquellos que sostienen que el contenido representacional de nuestras experiencias es conceptual, es decir, que nuestros conceptos ya están involucrados en la recepción de información sensorial o en la manera de ser afectados sensiblemente por el entorno, se encuentran, además de McDowell, Bill Brewer, Sonia Sedivy y en algún sentido Robert Brandom. Entre los más destacados defensores de la posición opuesta, el no-conceptualismo, de acuerdo con la cual el contenido representacional de nuestras percepciones no requiere conceptos, están Gareth Evans, Cristopher Peacoke, José Luis Bermúdez, Susan Hurley y Tim Crane.

Esta discusión, que tuvo en parte su origen en una interpretación de la filosofía de Kant, ha influido posteriormente en la propia reinterpretación de esa misma filosofía, principalmente a partir de la publicación de «Kant and Nonconceptual Content» (2005) en donde Robert Hanna argumenta que Kant defiende la existencia y la significatividad de contenidos no-conceptuales, desafiando la interpretación conceptualista de la *Crítica de la Razón Pura* predominante hasta entonces entre filósofos como Peter F. Strawson, Lewis White Beck, Dieter Henrich, Robert Pippin o el propio John McDowell. Lo que Hanna defiende en ese artículo es que las intuiciones kantianas no necesitan de los conceptos para ser contenidos mentales significativos, es decir, para tener la propiedad de representar objetos. (Hanna 2005: 248) En lugar de reconocer la colaboración de intuiciones y conceptos desde la función misma de representar o referirse a objetos, Hanna

considera que la sensibilidad en Kant se puede concebir ya como un «poder espontáneo de síntesis o de procesamiento mental» (Hanna 2005: 249) que no requiere síntesis conceptual, la cual Hanna tiende a considerar como un proceso que interviene hasta la formación de juicios. Para ello necesita, por supuesto, interpretar la función que desempeña la imaginación en el manejo de intuiciones como una síntesis que no está guiada por conceptos y que puede llevarse a cabo sin el auxilio de concepto alguno. También interpreta la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la reproducción como procesos previos a la síntesis del reconocimiento en el concepto, retomando una lectura cronológica de la relación entre estas tres famosas síntesis (Hanna 2005: 249), una lectura que parecía ya superada.

La posición de Hanna ha tenido eco entre muchos kantianos que enfatizan la contribución de las intuiciones al conocimiento como algo irreductible e independiente del procesamiento conceptual. No cabe duda de que uno de los rasgos distintivos de la filosofía de la mente kantiana es la diferencia irreductible entre intuiciones y conceptos, elementos mentales de naturaleza distinta que pueden existir unos sin los otros. Tampoco cabe duda de que Kant no se cansa de insistir en que su colaboración es necesaria para la experiencia y el conocimiento. Estas dos tesis (irreductibilidad y colaboración cognitiva) han dado pie a un abanico amplio y complejo de posiciones no-conceptualistas que van desde sostener que las intuiciones humanas son capaces de representar objetos particulares sin el auxilio de ningún concepto, incluso sin el auxilio de los conceptos puros del entendimiento (Hanna 2005: 260-262; Allais 2009: 386; Lazos 2014: 27) hasta enfatizar que la contribución de las intuiciones al conocimiento no puede derivarse de meros conceptos, como lo deja ver el argumento kantiano de las contrapartes incongruentes (Hanna 2008: 53-58; Heidemann 2021: 187-188), sostener que las intuiciones pueden presentar objetos sin ser conceptualizadas, aunque su percepción dependa del uso de las categorías (Allais 2016: 4-5) o señalar que la necesidad de los esquemas trascendentales constituye una prueba de la diferencia entre los contenidos representacionales de intuiciones y de conceptos. (Peláez 2021)

Esta pluralidad de posiciones se debe en gran medida a que la pregunta sobre el momento de la vida mental consciente en el cual para Kant empiezan a colaborar las intuiciones con los conceptos es una pregunta abierta que permite muchas respuestas y todas ellas pueden apelar a distintos textos del propio Kant. Por ello, en este debate es importante la valoración misma de los pasajes en los cuales Kant afirma esto o aquello. Hay pasajes de la Deducción trascendental de las categorías que sugieren que esta colaboración debe estar presente desde el momento mismo en que podemos hablar de conciencia, desde el momento en que hay actividad mental consciente. (A103-5,

A110-12, A125) Hay otros que parecen apoyar la idea de que hay distintas maneras conscientes de representar objetos de la experiencia y que la colaboración entre intuiciones y conceptos podría entenderse como una colaboración entre distintas maneras de representar. (A225-6/B273; A 320) Finalmente hay maneras de interpretar el uso de conceptos en la filosofía de Kant tales que sólo cuando intervienen juicios, entendidos como fenómenos lingüísticos, puede hablarse de la intervención de conceptos en la vida mental consciente. (Hanna 2005: 255-256)

Quienes han defendido la posición conceptualista ante esta relectura de la diferencia y colaboración entre intuiciones y conceptos se apoyan principalmente en la estrategia que siguió Kant en la Deducción trascendental de las categorías para argumentar a favor de la objetividad de los conceptos puros del entendimiento. Esta sección de la *Crítica de la Razón Pura,* que debe ser considerada, como el mismo Kant lo expresa, una de las partes más importantes para entender su proyecto filosófico, es clara con respecto a su estrategia: mostrar que la sensibilidad, las intuiciones, cuya relación inmediata con los objetos de la experiencia parece asegurada, en realidad está condicionada por el uso de las categorías, las cuales son las responsables de hacernos pensar en algo distinto de las intuiciones mismas en tanto que entidades mentales. Hay quienes insisten en la síntesis conforme a conceptos para que las intuiciones tengan la unidad que les permita representar particulares (Ginsborg 2008: 66; Grüne 2011: 476; Land 2011: 215; Gomes 2014: 3); hay quienes insisten en que la deducción es suficientemente clara al sostener que la idea de un objeto al cual deben apuntar las intuiciones para representar particulares proviene del entendimiento y que las categorías son las que le dan cuerpo a esta idea que permite que las intuiciones empíricas guarden entre sí relaciones objetivas, más allá de las relaciones subjetivas que puedan tener mediante meras asociaciones de semejanza. (Stepanenko 2001, 2018) Así pues, de acuerdo con esta interpretación la intencionalidad de las intuiciones proviene de los conceptos puros del entendimiento.

Uno de los temas que no había ocupado un lugar destacado en la interpretación de la filosofía teórica de Kant y que este debate ha resaltado es el de la cognición animal no-humana. En efecto, desde 2005, Hanna había ubicado la representación de particulares carente de todo concepto como un asunto más relacionado con la cognición animal no-humana que con la capacidad representativa de humanos, la cual reconoce que para Kant está permeada por la autoconciencia y, por ende, conlleva el uso de conceptos. McLear 2020, Allais & Callanan 2020 y Golob 2020 entre otros desarrollan esta idea y sostienen que los animales no-humanos tienen percepciones no-conceptuales. Para ello, sin embargo, se suelen apoyar en textos kantianos que no

son especialmente representativos de la concepción crítica, como la *Lógica Jäsche* o *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*, mientras que, en una carta que responde a los comentarios de Maimón a la filosofía crítica, Kant señala con claridad que los animales pueden relacionar datos de los sentidos conforme a leyes empíricas y hacer que influyan en deseos y sentimientos, sin que ello signifique que sean sintetizados por conceptos para representar o percibir conscientemente objetos de la experiencia. (AA XI: 51-52)

II. Unidad y objetividad de la experiencia

La importancia que Kant le otorga a la unidad objetiva de nuestros estados mentales para dar cuenta de la experiencia y el conocimiento humanos es, sin lugar a dudas, uno de los rasgos distintivos del proyecto filosófico expuesto en la *Crítica de la Razón Pura.* Esta unidad es uno de los dos principales asuntos en los que se concentra la interpretación que ofrece Peter F. Strawson en *Los límites del sentido*, quizás el libro más influyente de la recepción contemporánea de la filosofía teórica de Kant, especialmente para muchas de las discusiones en filosofía del lenguaje, epistemología y filosofía de la mente de la tradición analítica. A pesar de que Strawson presenta su lectura como un análisis lógico-semántico de las condiciones que deben cumplir las auto-adscripciones de experiencias o como un análisis de cualquier concepción coherente o inteligible de la experiencia de «un mundo objetivo», es claro que los temas que aborda son asuntos que conciernen principalmente a la filosofía de la mente. La idea central de su reconstrucción es la siguiente: para que sea posible la unidad de nuestras experiencias mediante su auto-adscripción a un único sujeto, es necesario que podamos distinguir entre el orden que guardan los objetos y sucesos que constituyen el contenido de esas experiencias y el orden subjetivo de las experiencias mismas de esos objetos. La imagen de un mapa que se va enriqueciendo, al mismo tiempo que se traza la trayectoria de un sujeto en su recorrido por el orden representado en el mapa, es una imagen que está muy presente en esta reconstrucción. Conforme a la propia filosofía de Kant, habría dos tipos de condiciones para formar estos dos órdenes: un marco espacio-temporal único y conceptos que permiten reconocer particulares y relacionarnos entre sí. Pero el orden objetivo debe hacer posible lo que Strawson llama «autoreflexividad» (su interpretación de la autoconciencia trascendental), es decir, la diferenciación de las experiencias mismas de los particulares representados para adscribirlas a una única conciencia, lo cual implica el uso de conceptos que destaquen aspectos de los particulares, de suerte que la experiencia de objetos no se confunda con los particulares mismos.

Este entramado de ideas, que tiene como punto de partida el reconocimiento de la unidad de nuestras experiencias y su estrecha relación con la capacidad de representar objetos, está conectado con varios problemas de filosofía de la mente contemporánea y ha influido en su desarrollo. Pero, como suele suceder en filosofía, este desarrollo depende de objeciones. Entre las muchas objeciones a este entramado, cabe destacar dos de ellas: 1) la que McDowell presenta en «Referring to Onself» (1998), la cual delata la ausencia de un agente epistémico en la unidad que resulta de las auto-adscripciones de experiencias y, por lo tanto, la ausencia de relaciones normativas entre los elementos que conforman la unidad de la conciencia en general; y 2) la principal objeción que Tyler Burge presenta en su libro *Origins of Objectivity* (2010), conforme a la cual Strawson confundió las condiciones para representar un mundo objetivo con las condiciones más complejas para representarlo en tanto objetivo, una diferencia que tiende a confundir las condiciones de la experiencia consciente con las condiciones de la autoconciencia.

En «Referring to Oneself», McDowell muestra que la principal condición strawsoniana de las auto-adscripciones inmediatas de experiencias, la condición de la autoreflexividad, del pensar sobre nuestras propias experiencias, del distinguir, por un lado, un orden de objetos y sus relaciones y, del otro, un «punto de vista temporal» sobre ese orden del mundo, se podría cumplir sin capturar la perspectiva de la primera persona, la perspectiva de una persona con intenciones, deberes y tareas por cumplir, es decir, el punto de vista de un agente, propiamente dicho. Esto se debe en buena medida a que Strawson desdeña la teoría de la síntesis de Kant, en donde hay que buscar al agente epistémico que podría evitar la objeción de McDowell (Stepanenko 2004). Sin embargo, debe reconocerse que ciertos pasajes de *Los límites del sentido* indican que el sujeto de adscripción de experiencias no es un mero observador, sino un agente epistémico, por ejemplo, cuando Strawson sostiene que «debe ser uno y el mismo entendimiento el que esté ocupado en su trabajo de conceptualización de todas las intuiciones que pertenecen a una única conciencia». (Strawson 1966: 93; Strawson 2019: 106)

Pero aún cuando haya maneras de sortearla, la objeción de McDowell pone de relieve una carencia en la reconstrucción de Strawson: la falta de énfasis en los aspectos normativos involucrados en garantizar la unidad de la experiencia. Estos aspectos son precisamente los que Wilfrid Sellars destacó en su caracterización del conocimiento y de las categorías kantianas. El conocimiento como algo que se da en el espacio de las razones (Sellars 1997: 76); las categorías como maneras de establecer conexiones inferenciales entre juicios empíricos (Sellars 1974: 53, 337). Gracias a estas consideraciones, la unidad de la expe-

riencia consciente, que se encuentra a la base de toda las reflexiones kantianas sobre la mecánica de lo mental, puede considerarse como una unidad inferencial y el uso de conceptos puede adquirir un aspecto tan normativo como el que Robert Brandom le atribuye: «Kant concibió los conceptos como normas que determinan precisamente aquello de lo que nos hemos hecho responsables, aquello a lo que nos hemos comprometido y lo que nos autoriza para ello mediante actos particulares de juzgar y actuar». (Brandom 2000: 33)

En está línea de investigación abierta por Strawson, donde representar objetivamente el entorno se halla entrelazado con el proceso de representarnos a nosotros mismos, han trabajado Quassim Cassam, John Campbell y Christopher Peacocke. En su libro *Self and World* (1997), Cassam argumenta en contra de la tesis de la elusividad del yo, de acuerdo con la cual la introspección no representa al sujeto de pensamientos y percepciones como un objeto más entre otros. Campbell, en *Past, Space and Self* (1995), aborda la relación entre autoconciencia y nuestra capacidad de orientarnos espacio-temporalmente. Christopher Peacocke, en *The Mirror of the World* (2014) defiende una concepción no-conceptualista de la auto-representación presente en la percepción, la memoria y la acción conscientes. Las diversas posiciones adoptadas por estos autores concuerdan, sin embargo, en considerar o presuponer que la experiencia consciente interviene en la determinación del contenido de nuestras representaciones del mundo, ya sea recurriendo a relaciones espacio-temporales o a estructuras conceptuales, lo cual no es obvio para algunos críticos de posiciones neo-kantianas.

En *Origins of Objectivity*, Tyler Burge considera que la mayoría de los análisis del fenómeno de la representación empírica en la filosofía del siglo XX se equivoca al pensar que entre las condiciones constitutivas para que un sujeto represente objetos de su entorno se encuentran las capacidades para representar las condiciones mismas, confundiendo de esta manera dos niveles distintos de explicación de ese fenómeno: por un lado, la representación del objeto y por el otro, la representación de las condiciones para representarlo. Por ello, Burge piensa que esos análisis «hiperintelectualizaron» el proceso en el cual consiste representar, incluso en el nivel más básico de la percepción. Este error se ha cometido de dos maneras: 1) proponiendo que el individuo que representa un objeto lo hace a partir de elementos más básicos, como sensaciones, datos de los sentidos, apariencias, de cuya posesión no cabe dudar; 2) exigiendo de la capacidad de representar objetos particulares la capacidad de representar sus propias condiciones, tales como distinguir entre cómo son las cosas y cómo parecen, representar un marco de interacciones conforme a leyes o condiciones de identidad. El primer tipo de explicaciones está inspirado por los

empiristas modernos y a él recurrieron filósofos como Russell, Ayer y el Carnap del *Aufbau*, entre otros. El segundo tipo puede apoyarse en una interpretación de la filosofía teórica de Kant (que Burge considera errónea) pero también puede estar motivada por la filosofía contemporánea del lenguaje. Entre los filósofos que recurren a ella se encuentran Frege, Quine, Dummett, Sellars y, por supuesto, Strawson.

Anil Gomes (2017: 22-23) ha hecho una sugerencia muy interesante con respecto a esta supuesta confusión entre condiciones para representar objetivamente el mundo y condiciones para representar el mundo en tanto objetivo o para representar lo que significa representar objetivamente, a saber: que se puede considerar como un caso de identificación asumida entre algunos casos de conciencia y de autoconciencia, lo cual se encuentra de forma explícita en Evans, McDowell y Sebastian Rödl, ni qué decir de Sellars y Brandom, así como de la denominada por Ernst Tugendhat «Escuela de Heidelberg»[2], con la cual ha polemizado alguna de las teorías de la conciencia que involucran la representación de uno mismo como una de las condiciones de la conciencia misma. (Weisberg 2019) Burge insiste en que este enfoque no puede ser correcto porque, si fuera correcto, tendríamos que negarles la capacidad de representar a los animales no-humanos cuando sus representaciones perceptuales pueden incluso ser más precisas que las nuestras. A esta objeción McDowell se adelantó en *Mind and World* al señalar que no debemos pensar la diferencia entre representación humana y animal como si hubiera una base común a la cual se le agrega algo más y se obtuviera la humana, sino que se trata de formas de representar diferentes desde un principio. (McDowell 1994: 108-126) A esto habría que agregar que el término «representar» designa originalmente una actividad humana consciente, por lo cual habría que analizar la pertinencia de ampliar su significado a procesos cognitivos que supuestamente compartimos con animales no-humanos, excluyendo así la posibilidad legítima de caracterizar la forma de representar humana de suerte que tener representaciones y evaluarlas conscientemente formen parte de un mismo proceso.

La explicación alternativa que propone Burge apela a sistemas perceptuales que distinguen estados dependientes del individuo, por un lado, de efectos que dependen de condiciones objetivas del entor-

2 Con este nombre, Tugendhat se refiere a Dieter Henrich, Konrad Cramer y Ulrich Pothast (Tugendhat 1979: 10), quienes se encontraban en la Universidad de Heidelberg cuando Tugendhat ofreció la serie de pláticas que posteriormente fueron publicadas bajo el título *Autoconciencia y autodeterminación*. A esos nombres hay que agregar también el de Manfred Frank, al cual sin embargo no menciona. Lo que distingue a esta escuela son sus críticas al modelo reflexivo de la autoconciencia que, según ellos, predominó en la filosofía moderna.

no, por el otro. Los procesos que estos sistemas hacen posibles no necesitan ser conscientes y los principios de acuerdo con los cuales operan no requieren ser representados por esos mismos sistemas, solo son «patrones legaliformes». (Burge 2010: 23) El problema con esta manera de dar cuenta de las representaciones objetivas es que parece dejar completamente de lado, como lo señala Naomi Eilan (2017) la contribución que la conciencia puede aportar a la determinación de los contenidos de nuestras experiencias, invalidando explicaciones no externistas de los procesos de justificación, lo cual se halla, en todo caso, muy lejos de la concepción kantiana del conocimiento.

III. Síntesis cognitiva y funcionalismo

El enfoque anterior de Strawson y Sellars enfatiza la importancia de la perspectiva de la primera persona, ya sea porque la diferencia entre la trayectoria subjetiva y el plano en el que se piensa esa trayectoria constituye el rasgo esencial de nuestra experiencia o debido al carácter normativo que conlleva trazar esta diferencia. En contraste con este enfoque, la lectura funcionalista de la filosofía teórica de Kant se ha concentrado más en los procesos que conforman el sistema cognitivo que opera en la experiencia, con especial énfasis en la síntesis cognitiva en sus diversas formas y niveles, desde la síntesis que produce imágenes sensoriales o arreglos espaciotemporales a nivel perceptual hasta la síntesis requerida para la unidad de la apercepción (Kitcher 2011: 114) o para la formación de conceptos ordenados sistemáticamente (Meerbote 1991: 171-181), pasando, por supuesto, por la síntesis reproductiva y activa de la imaginación. De acuerdo con este enfoque funcionalista, estos procesos de síntesis se hallan coordinados entre sí y son lo que determinan los contenidos de la experiencia y la referencia de nuestros pensamientos.

Una de las peculiaridades de esta interpretación consiste en haber reivindicado una lectura psicológica del idealismo trascendental de Kant, la cual, de hecho, estuvo presente desde la primera recepción de la *Crítica de la Razón Pura*. Esta lectura fue, sin embargo, relegada desde la publicación de *Los límites del sentido*, quizás como reacción a las objeciones, o más bien a las burlas que P. F. Strawson hace de una supuesta psicología trascendental, tildándola de especulativa, sin sustento empírico e incongruente. (Strawson 1989: 31-33, 97) Pues bien, en *Kant's Transcendental Psychology* (1990), Patricia Kitcher defiende la viabilidad de interpretar algunas de las condiciones trascendentales del conocimiento como procesos psicológicos, a saber, aquellas que tienen que ver con las facultades y las estructuras mentales sin las cuales no podríamos comprender tareas cognitivas que damos por hecho, es decir, condiciones acerca de la constitución

del sujeto del conocimiento; no ciertamente aquellas condiciones que determinan cómo debemos pensar los objetos de la experiencia. Esto último es muy importante, debido a que la interpretación de Kitcher no pretende justificar lo que exigen los principios trascendentales apelando a procesos psicológicos, sino analizar los procesos psicológicos requeridos por la implementación de esos principios. (Kitcher 1990: 9) De esta manera se evita la acusación de psicologismo que tanto alarmaba a Frege y a Husserl; acusación que había sido prevista por Johann F. Herbart al distinguir enfáticamente los aspectos lógicos de los psicológicos con respecto a los pensamientos (Niel 2014: 100-102), asumiendo un enfoque mixto sobre los conceptos como el que hoy recomiendan Eric Margolis y Stephen Laurence (2007), es decir, un enfoque que reconoce que los conceptos son tanto representaciones mentales como objetos abstractos.

Entre las interpretaciones psicológicas contemporáneas del idealismo trascendental de Kant ha predominado el enfoque funcionalista que suele ser ilustrado mediante la famosa afirmación de Daniel Dennett conforme a la cual «nada es intrínsecamente una representación de ninguna otra cosa». (Dennett 1978: 122) Lo que hace que algo sea una representación es la función que desempeña en un sistema, de suerte que no es necesario estudiar de qué están hechas las cosas que representan para entender cómo le hacen para representar algo. Las objeciones que Kant le plantea a la psicología racional en el capítulo de los Paralogismos de la *Crítica de la Razón Pura* han sido destacadas precisamente como un apoyo de esta idea general del funcionalismo. (Brook & Wuerth 2014: 4.4.-4.7, 5.) Lo que Kant objeta a la psicología racional, inspirada en Descartes, es haber querido obtener conocimiento acerca de la naturaleza de la cosa que piensa a partir de una afirmación que solo tiene una función formal en el sistema de representaciones que constituye nuestra experiencia: la de garantizar la unidad de las múltiples representaciones que forman parte de una conciencia. Si a estas críticas se le agregan las observaciones en las que Kant sostiene que la mente no puede ser estudiada objetivamente en cuanto objeto del sentido interno (A 381, AA IV: 467-471), obtenemos buenas razones a favor de la lectura funcionalista de Kant: sus nutridas reflexiones sobre las distintas facultades mentales no pueden ser concebidas por él mismo más que como un estudio acerca del funcionamiento de la mente, no acerca de su naturaleza o de su origen.

Uno de los principales objetivos de la interpretación funcionalista de Kant es explicar cómo a partir del material crudo de las sensaciones se alcanza el contenido cognitivo que constituye la representación de objetos de la experiencia (Meerbote 1991: 166-167), en el tenor de las primeras líneas de la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*. (B 1-2) De acuerdo con Andrew Brook, el modelo de la mente kantiano

es representacional y sus principales rasgos pueden resumirse en tres puntos: 1) las representaciones son representaciones de objetos, productos de actos de síntesis; 2) para que sean algo para alguien, deben formar parte de una conciencia; y 3) los actos de síntesis requieren conceptos. (Brook 1994:13) Ralf Meerbote concuerda con Brook en este último punto al considerar que la acción de sintetizar es trabajo del entendimiento y que los conceptos constituyen las reglas de esas acciones. (Meerbote 1991: 164-166) Sin embargo, considera que esta visión funcionalista, para la cual los conceptos aseguran la referencia a objetos mediante la síntesis del material crudo de la experiencia, debe combinarse con una visión realista causal que asegure la receptividad, una visión que nos permita concebir un acceso no mediado por construcciones conceptuales dependientes de conexiones sistemáticas y asegure de esta manera una referencia inmediata, perceptual-ostensiva, que tenga lugar en el sentido interno, en la mera conciencia de la sensación que haga de ella un contenido y contribuya a la formación de conceptos empíricos. (Meerbote 1991: 168-171)

Otro de los aspectos de la filosofía de Kant que reivindica la interpretación funcionalista es su metodología, basada en argumentos trascendentales, por medio de los cuales se busca inferir las condiciones necesarias para la experiencia misma en su totalidad o para llevar a cabo ciertas tareas cognitivas que pretendamos explicar. De acuerdo con Brook y Wuerth (2014: 1.), podemos incluso decir que los argumentos trascendentales, concebidos como inferencias a la mejor explicación, constituyen de hecho uno de los principales recursos metodológicos de las ciencias cognitivas contemporáneas. En lo que no pueden dejar de discrepar de Kant es en la necesidad de fomentar la colaboración de este tipo de investigación con la psicología empírica. Pero esto se debe en gran parte a que Kant entendía las tareas de la psicología de una manera muy distinta a la manera en que hoy se entienden, tal como lo ha mostrado Patricia Kitcher (1990: 11-19)

IV. Concepciones del yo

Quizás el rasgo más importante de la concepción kantiana del yo sea el hecho de que es tratada fundamentalmente como una condición necesaria para la representación de objetos de la experiencia y solo secundaria y problemáticamente como un instrumento para investigar la naturaleza de la propia subjetividad. El núcleo de esta propuesta la expone Kant en la Deducción trascendental de las categorías de la *Crítica de la Razón Pura,* en donde argumenta a favor de la necesidad de hacer uso de conceptos que nos permitan pensar objetos para tener representaciones en general, en el sentido más amplio del término «representación», lo cual equivale a decir: para tener experiencia. La

otra sección de la *Crítica* en la que Kant desarrolla su concepción del yo, los Paralogismos, consiste principalmente en delatar los abusos que se han cometido al querer derivar concepciones sustanciales del yo a partir de la condición básica de la experiencia, expresada en el *Cogito* cartesiano. Se trata, pues, de una concepción formal, austera, que, a pesar de ello, tiene consecuencias estructurales amplias. Kant la desarrolla, sin embargo, con una terminología barroca. El término clave es, por supuesto, «la unidad sintética de la apercepción» que podría darnos la primera respuesta a la pregunta ¿qué es el yo? En tal caso, uno de los principales retos para descifrarlo es preguntarse si esa unidad a la que refiere el término «yo» presupone la autoconciencia, corriendo siempre el peligro de caer en círculos viciosos. Pero, cualquiera que sea la solución de esos enredos, todas las interpretaciones coincidirían en considerar que uno de los significados básicos de «yo» en la filosofía de Kant es el de una unidad que se forma mediante la síntesis de entidades mentales o más bien en la cual se llevan a cabo esas síntesis, ya que es necesario presuponerla para sintetizar cualquier entidad mental, de suerte que no puede ser el resultado de la síntesis.

El yo es una unidad sintética, una conciencia. Esto permite aún dos interpretaciones dependiendo de dónde se ponga el énfasis: en la unidad como un espacio o campo que permite las relaciones de entidades mentales de tal forma que representen algo distinto de ellas mismas, o bien en el proceso de síntesis que permite ir integrando nuevos elementos al conjunto de representaciones. Bajo la primera interpretación, el yo o la unidad sintética de la apercepción es un espacio de reglas que permite relacionar intuiciones y pensamientos. (Stepanenko 2017: 161-172) Entre estas reglas no solo se encuentran las categorías que nos permiten pensar y en general representar objetos, sino también los principios lógicos sin los cuales el pensamiento mismo sería imposible, por ello, Kant sostiene que «la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa necesariamente en su relación con esa apercepción.» (A 117)[3] Esta unidad puede confundirse o incluso identificarse con la unidad de la experiencia, lo cual pone de relieve una de las propiedades del yo que algunos filósofos

3 Para entender esto es útil recurrir a la manera en que Bernaard Williams piensa que podría defenderse el *Cogito* cartesiano ante la objeción de Georg Lichtenberg de acuerdo con la cual, en el contexto de la primera meditación metafísica, la afirmación del pensamiento debería expresarse de forma impersonal («Se piensa» en lugar de «Pienso»). La respuesta de Williams consiste en señalar que es necesario apelar a una conciencia o a «un mundo de pensamiento» para entender en qué consiste la conjunción de dos pensamientos o por qué es incompatible dudar de un enunciado y aceptarlo al mismo tiempo. (Williams 1978: 95-101).

contemporáneos han estudiado: su transparencia (Moran 2001: 60-65), es decir, aquella propiedad por la cual pensamos en cómo son las cosas para expresar nuestras creencias, en lugar de recurrir a la introspección. Podría decirse que bajo esta concepción el yo no es más que un instrumento de la representación del mundo, su espejo. La expresión más enfática de esta confusión o identidad entre el yo y la representación del mundo se encuentra en la Deducción trascendental de las categorías de la primera edición, cuando Kant afirma que el concepto de un objeto=x que nos permite sintetizar y referir nuestras intuiciones a objetos de la experiencia no es más que «la unidad formal de la conciencia». (A 105)

Bajo la segunda interpretación, el yo es la acción misma de sintetizar y relacionar representaciones, una acción que, haciendo abstracción de las diferencias de aquello a lo que se dirige, es siempre la misma, constituyendo así el elemento que permanece siempre idéntico, no cambiante, en contraste con el flujo, con el cambio permanente de los contenidos de la conciencia, una acción que permite, por ello, pensar una única conciencia a la cual se integran permanentemente nuevos elementos mediante los procesos de síntesis con los cuales se identifica el yo. (Allison 1983: 274; Kemp Smith 1923: 208)

En el capítulo de los Paralogismos, Kant busca delatar la ilusión en la que cae la razón misma en general, y la psicología racional en particular, cuando pretende derivar del *Cogito* cartesiano la existencia de una sustancia simple inmaterial. La psicología racional era, junto a la cosmología y la teología, una de las tres ramas de la *metaphysica specialis*, una de las dos modalidades de la metafísica de su época. La otra era la *metaphysica generalis* u ontología. Pues bien, a pesar de que el objetivo de ese capítulo de la *Crítica de la Razón Pura* resulta anacrónico, en él se encuentran las ideas que más eco han encontrado en la filosofía contemporánea con respecto a las concepciones del yo o del uso del pronombre personal correspondiente. Una manera de explicar por qué Kant considera que no se puede inferir una concepción sustancial del yo a partir de la unidad sintética de la apercepción es destacando que para él esa unidad es una condición necesaria de la conexión de nuestros pensamientos y de nuestras representaciones en general, de tal manera que cualquier concepción sustancial del yo debe cumplir con ella. Seamos una sustancia pensante simple o compuesta, solo un cuerpo, un compuesto de las dos anteriores, una fuerza que puede comunicarse entre sustancias o solo una corriente de percepciones, cualquiera de estas opciones, si han de ser concepciones de un yo deben cumplir con la condición de la unidad sintética de la apercepción, la condición de garantizar que todas las representaciones formen parte de una sola conciencia que se presupone idéntica a sí misma en distintos momentos. Para ilustrar esta idea, Kant imagina

una alternativa a la concepción cartesiana de una sustancia pensante. Imagina una serie de sustancias que se transmiten representaciones conscientes, de suerte que la última hereda todas las representaciones con unidad de conciencia, como si se tratara de varias bolas de billar que se comunicaran el movimiento. En tal caso, argumenta Kant, se cumpliría la condición de la unidad sintética de la apercepción, sin que se cumpla la condición de la identidad de una sola sustancia. (A 363) Este experimento mental *avant la lettre,* al lado de los que John Locke imaginó para ilustrar la diferencia entre cuerpo, alma y conciencia (Locke 1959: 444-470), han influido en una de las discusiones más taquilleras de la filosofía contemporánea: la propuesta por Derek Parfit sobre la continuidad psicológica como criterio de identidad personal. (Parfit 1984: 223-224)

Sin embargo, la idea de los Paralogismos que más eco tiene en una discusión contemporánea es aquella de acuerdo con la cual el término «yo» refiere de manera inmediata, sin ninguna descripción o sin ninguna representación de por medio. En efecto, en algunos pasajes, Kant afirma que no tenemos ningún conocimiento (A355), ninguna intuición, ningún concepto siquiera de eso que tan solo designamos (A382) y gracias a lo cual cumplimos con la condición de conformar una unidad con todas las representaciones que forman parte de una única conciencia. Brook y Wuerth (2014: 4.4.) consideran que estas observaciones son un antecedente de la discusión que ha desembocado en la idea de un indéxico esencial, la cual inicia con la diferencia entre un uso subjetivo y uno objetivo del pronombre personal de primera persona del singular en el *Cuaderno azul* de Ludwig Wittgenstein. (1958: 66-68) Lo que diferencia estos dos usos es que bajo el primero no tiene sentido decir que me puedo equivocar con respecto al objeto del cual predico algo; no tiene sentido, por ejemplo, dudar de si soy yo el que tiene dolor de cabeza cuando digo tenerlo; en cambio, sí tiene sentido dudar si soy yo el que se ve tan mal con una corbata amarilla cuando me veo en el espejo de un restaurante, porque puedo estar confundiéndome con otra persona. La imposibilidad de equivocarse en esos casos llevó al propio Wittgenstein y a Elizabeth Anscombe (1994: 152-4) a sostener que ese uso del pronombre no tiene valor referencial. Pero las dificultades para articular esta propuesta han hecho prevalecer la posición de acuerdo con la cual hay un modo especial, inmediato, de referirnos a nosotros mismos, como el que Kant reconocía, que es inmune al error en cuanto a la posibilidad de identificar equivocadamente aquello a lo que nos referimos (Shoemaker 1968) y no se puede analizar, es irreductible a descripciones. (Perry 1979) Este uso del pronombre es lo que le permite a Peter F. Strawson hablar de auto-adscripciones inmediatas, en contraste con las auto-adscripciones que requieren criterios empíricos de identidad, en su audaz y

brillante reconstrucción de los paralogismos kantianos, en *Los límites del sentido*. De acuerdo con ella, la crítica de Kant a la metafísica cartesiana consiste en señalar que ésta confunde dos maneras de referirnos a lo mismo, yo mismo, con dos tipos de realidad. Una de estas maneras de referirnos a nosotros mismos es la inmediata, la que no requiere de ninguna descripción e incluso ninguna representación; la otra, requiere de criterios empíricos de identidad, como aquellos que se requieren para identificar cualquier otro objeto en el mundo. El cartesiano cree, de esta manera, que aquello a lo que se refiere de manera inmediata, cuando afirma *Cogito,* no es una persona con todo y su cuerpo porque puede hacer abstracción del propio cuerpo cuando afirma su pensamiento y se auto-adscribe estados mentales de manera inmediata. (Strawson 1989: 163-66)

A pesar de esta manera extremadamente austera de referirse al yo que caracteriza a la unidad sintética de la apercepción y debería impedir decir algo más, en realidad Kant tiene mucho más qué decir de ella. Ya se mencionaron dos imágenes: la de un espacio lógico y la de una pura acción de síntesis. A estas dos concepciones se les puede agregar una más sustancial, cuya comprensión requiere sin embargo el contraste con otras concepciones más concretas del yo en la *Crítica de la Razón Pura*. Robert Pippin (1987: 464-465) ha enfatizado la diferencia entre el sentido interno y la apercepción como dos formas muy distintas de ser conscientes de nosotros mismos en la filosofía de Kant. En el sentido interno somos conscientes de nosotros mismos como objetos, en él nos son dados los estados mentales que determinan la sucesión de elementos que conforman la corriente de conciencia. La conciencia de esta pluralidad temporal es lo que Kant llama «autoconciencia empírica» y en la medida en que en ella llevamos a cabo procesos de síntesis y aplicamos conceptos es el terreno en el que se da el autoconocimiento. Todo ello forma parte de la experiencia y en ella somos un fenómeno para nosotros mismos. La trayectoria conformada por las auto-adscripciones inmediatas de percepciones, de la cual habla Strawson, es esta autoconciencia empírica, que debe coordinarse con las auto-adscripciones con criterios empíricos de identidad, cuando nos pensamos a nosotros mismos como «objeto de los sentidos externos» (B 415), algo que Kant apenas si trata. Tenemos, pues, el yo como objeto del sentido interno y como objeto del sentido externo. Pero hay otra autoconciencia para Kant bajo la cual somos conscientes de nosotros mismos, no como objetos, sino como sujetos que llevan a cabo acciones de manera espontánea. El yo, bajo esta concepción, no es aquello a lo que se adscriben percepciones o propiedades físicas, no es, pues, un fenómeno, sino el sujeto que se piensa a sí mismo y piensa al mundo, el que traza el plano a partir de las percepciones que conforman su trayectoria subjetiva, el que elige

los conceptos que deben usarse para describir los fenómenos, el que corrige errores, el que busca permanentemente una visión objetiva del mundo. Este es el yo de una concepción más robusta que las anteriores de la unidad sintética de la apercepción. Una concepción destinada a fortalecerse durante el idealismo alemán posterior a Kant, especialmente en la obra de Johann G. Fichte. También es esta concepción robusta de la unidad sintética de la apercepción en la que se ha inspirado Béatrice Longuenesse al sostener que el ego freudiano puede considerarse como un descendiente del yo kantiano (2017: xiii), en la medida en que su concepto alude a la organización de nuestros pensamientos y experiencias de acuerdo con reglas lógicas bajo el principio de realidad, en la medida en que alude a un esfuerzo por obtener una visión objetiva de la realidad que hace posible que nuestros deseos incidan en el mundo. (2017: 173-203)

Bibliografía

ALLAIS, Lucy (2009): «Kant, Nonconceptual Content and the Representation of Space», *Journal of the History of Philosophy* 47-3: 383-413

— (2016): «Conceptualism and Nonconceptualism in Kant: A Survey of the Recent Debate» en D. Shulting, *Kantian Nonconceptualism*, Londres, Palgrave Macmillam.

ALLAIS, Lucy & CALLANAN, John (2020): «Introduction: Kant and Other Animals: An Overview» en L. Allais & J. Callanan (eds.), *Kant and Animals*, Oxford, OUP.

ALLISON, Henry (1983): *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press.

ANSCOMBE, Elizabeth (1994): «The First Person» en Q. Cassam (ed.), *Self-knowledge*, Nueva York, Oxford University Press: 140-159.

BECK, Lewis White (1978): *Essays on Kant and Hume*, New Haven, Yale University Press.

BERMÚDEZ, José Luis (1994): «Peacocke's argument against the autonomy of nonconceptual content», *Mind and Language*, 9: 402–418.

BERMÚDEZ, José Luis & CAHEN, Arnon (2020): «Nonconceptual Mental Content», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

BRANDOM, Robert (2000): *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BREWER, Bill (1999): *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press.

BROOK, Andrew (1994): *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

BROOK, Andrew y Julian WUERTH (2020): «Kant's View of the Mind and Consciousness of Self», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

BURGE, Tyler (2010): *The Origins of Objectivity*, Oxford, Oxford University Press

CAMPELL, John (1995): *Past, Space and Self*, Cambridge, Mass., The MIT Press

CRANE, Tim (1988): «The waterfall illusion», *Analysis*, 48: 142–147

DENNETT, Daniel (1978): «Artificial Intelligence as Philosophy and as Psychology» en D. Dennett, *Brainstroms*, Cambridge, Mass., Bradford.

EILAN, Naomi (2017): «Perceptual Objectivity and Consciousness: A Relational Response to Burge´s Challenge», *Topoi* 36: 287-298.

EVANS, Gareth (1982): *The Varieties of Reference*, Oxford, OUP

GINGSBORG, Hanna (2008): «Was Kant a Nonconceptualist?», *Philosophical Studies* 137-1: 65-77.

GOLOB, Sacha (2020): «What Do Animals See? Intentionality, Objects and Kantian Nonconceptualism» en L. Allais & J. Callanan (eds.), *Kant and Animals*, Oxford: OUP.

GOMES, Anil (2014): «Kant on Perception: Naive Realism, Nonconceptualism and the B-Deduction», *Philosophical Quarterly* 64: 1-19

— (2017): «Kant, the Philosophy of Mind and Twentieth-Century Analytic Philosophy» en A. Gomes & A. Stephenson, *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason and the Self*, Oxford, OUP.

GRÜNE, Stefanie (2011): «Is There a Gap in Kant´s B Deduction?», *International Journal of Philosophical Studies* 19-3: 465-490.

HANNA, Robert (2005): «Kant and Nonconceptual Content,» *European Journal of Philosophy* 13: 247-290.

HEIDEMANN, Dietmar (2020): «Response to my critics: In defense of Kant´s aesthetic non-conceptualism», *Con-Textos Kantianos* 12: 173-190.

HENRICH, Dieter (1976): *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, Heidelberg, Carl Winter.

HURLEY, Susan (1998): *Consciousness in Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

KANT, Immanuel (1902–): *Immanuel Kants Schriften*: Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Erich Adickes et al. (eds.), Berlín, Walter de Gruyter (AA)

— (1968): *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe III y IV, W. Weischedel (ed.), Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

— (2009), *Crítica de la Razón Pura*, tr. Mario Caimi, Ciudad de México: FCE.

KEMP Smith, Norman (1923): *A Commentary to Kant´s «Critique of Pure Reason»*, Londres, Macmillan.

KIM, Alan (2015): «Johann Friedrich Herbart», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

KITCHER, Patricia (1990): *Kant's Transcendental Psychology*, Nueva York, Oxford University Press

— (2011): *Kant´s Thinker*, Nueva York, Oxford University Press.

LAND, Thomas (2011): «Kantian Conceptualism» en G. Abel et. al., *Rethinking Epistemology*, Berlín, Walter de Gruyter.

LAZOS, Efraín (2014): *Disonancias de la* Crítica. *Variaciones sobre cuatro temas kantianos*, Ciudad de México, UNAM.

LOCKE, John (1959): *An Essay Concerning Human Understanding I*, Nueva York, Dover.

LONGUENESSE, Béatrice (2017): *I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again*, Nueva York, Oxford University Press.

MARGOLIS, Eric & LAURENCE, Stephen (2007): «The Ontology of Concepts —Abstract Objects or Mental Representation?», *Noûs* 41: 4: 561-593.

McDowell, John (1994): *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press

— (1998): «Referring to Oneself» en L. E. Hahn (comp.), *The Philosophy of Peter F. Strawson*, Chicago, Open Court: 129-145

— (2003): *Mente y mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

McLear, Colin (2020): «Animals and Objectivity» en L. Allais & J. Callanan (eds.), *Kant and Animals*, Oxford, OUP.

Meerbote, Ralf (1991): «Kant's Functionalism» en J-C. Smith (ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, Kluwer: 161-187.

Moran, Richard (2001): *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton: Princeton Univerity Press.

Niel, Luis (2014): «Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX: Herbart, Bolzano y Lotze», *Revista de Filosofía* 39-1: 95-118.

Peacocke, Christopher (2014): *The Mirror of the World: Subjects, Consciousness and Self-Consciousness*, Oxford, OUP.

Peláez, Álvaro (2021): «El contenido no conceptual y la necesidad del esquematismo», *Tópicos* 60: 351-374.

Perry, John (1979): «The Problem of the Essential Indexical», *Noûs* 13-1: 3-21.

Pippin, Robert (1987): «Kant on the Spontaneity of Mind», *Canadian Journal of Philosophy* 17-2: 449-476

Rödl, Sebastian (2007): *Self-Consciousness*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Sedivy, Sonia (2006): «Nonconceptual Epicycles», *European Review of Philosophy*, Vol. 6, C. van Geen & F. de Vignemont (eds.)

Sellars, Wilfred (1974): *Essays in Philosophy and its History*, Dordrecht, Reidel

— (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, intr. R. Brandom, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Schoemaker, Sydney (1968): «Self-Reference and Self-Awareness», *Journal of Philosophy* 65-19: 555-67.

Speaks, Jeff (2005): «Is There a Problem About Non-Conceptual Content?» *Philosophical Review*, 114-3: 359-398.

Stepanenko, Pedro (2001): «El problema de las representaciones subjetivas en Kant» en: M. Ruffino y U. Pinheiro (eds.), *Ontologia, conhecimento e linguagem*, Rio de Janeiro: MAUAD: 305-312. También en Stepanenko 2008: 69-79

— (2008): *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Ciudad de México, UNAM

— (2017): «Apercepción y objetividad en la *Crítica de la Razón Pura*» en L. E. Hoyos & P. Stepanenko, *La* Crítica de la Razón Pura*: una antología hispanoamericana*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia

— (2018): «Todos los contenidos de la experiencia son conceptuales en la filosofía de Kant» en G. Leyva, A. Peláez, P. Stepanenko, *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Ciudad de México, Anthropos: 37-52.

Strawson, Peter F. (1989): *The Bounds of Sense*, Londres y Nueva York, Routledge

— (2019): *Los límites del sentido*, Ciudad de México, UNAM.

TUGENDHAT, Ernst (1979): *Selbstbewußtsein und Selstbestimmung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

WEISBERG, Josh (2019): «Higher-Order Theories of Consciousness and the Heidelberg Problem», *Proto-Sociology* 36: 340-357.

WILLIAMS, Bernaard (1978): *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Hassocks, The Harvester Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1958): *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell.

Recepción de Kant en el Siglo XX

JESÚS CONILL
Universitat de València[1]

La recepción de Kant durante el siglo XX constituye ante todo una revitalización de la filosofía en Europa, un vigoroso paso hacia adelante del pensamiento crítico y libre.

La crisis de la filosofía producida por el intento de someterla a las restricciones del positivismo pudo superarse en buena medida por el impulso que le imprimieron los neokantianos de diverso signo reincorporando el pensamiento kantiano en sus distintas vertientes. Este proceso de enriquecimiento perdura a lo largo de todo el siglo XX, desde los kantianos de comienzo de siglo hasta la transformación creativa que encontramos en las más significativas tendencias de la filosofía contemporánea, por ejemplo, en la filosofía analítico-lingüística tras su giro pragmático, la biologización o naturalización, el racionalismo crítico, la hermenéutica (nietzscheana, heideggeriana y crítica), pero de modo especial, en el procedimentalismo de John Rawls, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, así como en la filosofía española o hispana (desde comienzos de siglo con Morente, Unamuno y Ortega hasta su revitalización en la segunda parte del siglo XX).

I. NEOKANTISMO

Lo que se ha denominado «neokantismo» incluye la recepción de Kant a lo largo del siglo XIX y en la primera parte del XX. Su presencia en el mundo académico tuvo gran impacto directa o indirectamente no sólo en Alemania, sino en otros países como Francia, Italia, Gran

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por MCIN/AEI /10.13039/501100011033 y del «Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CIPROM/2021/072» de la Generalidad Valenciana.

Bretaña, Rusia, Suecia, también en España y América Latina (aunque aquí lo que predominó primero fue el positivismo).

La filosofía se estaba agotando y en ese contexto la vuelta a Kant contribuyó a que recobrara nuevas fuerzas. Los neokantianos se percataron de que el positivismo empobrece el pensamiento filosófico y recurrieron a Kant para restaurar el método crítico y abrir nuevos horizontes.

El neokantismo ya se había desarrollado a lo largo del siglo XIX (con Hermann von Helmholtz, Friedrich Albert Lange, Otto Liebman, Kuno Fischer), pero consiguió una gran influencia en la filosofía alemana, convirtiéndose en una «corriente hegemónica» durante el primer tercio del siglo XX[2], en la que suele distinguirse entre los neokantianos de la Escuela de Marburgo y los de la Escuela de Baden.

La primera estuvo encabezada por Hermann Cohen y Paul Natorp, que vincularon el pensamiento kantiano con el desarrollo de las ciencias naturales y las matemáticas, promoviendo un enfoque epistemológico y metodológico, ya sea bajo el predominio de la lógica (Cohen) o bien de la psicología con relevancia para una pedagogía social (Natorp). Aquí, el regreso a Kant se une a la recuperación de Platón para establecer las principales ciencias filosóficas en su dimensión trascendental: la lógica (en relación con el valor objetivo del conocimiento), la ética (en relación con la voluntad pura y el deber) y la estética (en relación con el sentimiento puro). A todo esto hay que añadir dos aspectos de importancia: la apertura al ámbito de la religión y la defensa de un socialismo ético como ideal social. En nuestro contexto es destacable que en esta Escuela de Marburgo se formaron durante los primeros años del siglo XX algunos jóvenes españoles, como Manuel García Morente y José Ortega y Gasset, que fueron decisivos para la introducción y la rica recepción de Kant en España y Latinoamérica.

La presencia del pensamiento de Kant en la dimensión político-social del neokantismo proviene también del siglo XIX, por ejemplo, ya está presente en Lange, pero adquiere un relieve especial en el neokantismo de Marburgo, con discípulos de Cohen y Natorp, como Karl Vorländer, Rudolf Sammler y Franz Staudinger[3]. Ellos defienden una orientación hacia el socialismo por la vía de la ética kantiana. Entre el idealismo especulativo y el positivismo cientificista el neokantismo ofrecía el camino de la razón crítica kantiana

[2] Manuel Garrido, «Introducción. El canto de cisne de la gran filosofía europea», en Manuel Garrido, Luis M. Valdés y Luis Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, 2007 (2 ed.), pp. 19-74.

[3] *Vid.* Virgilio Zapatero, *Socialismo y ética: textos para un debate*, Pluma/ Debate, Bogotá/Madrid, 1980; «Marxismo y filosofía», *Sistema*, n.º 19, 1977, pp. 3-48.

para orientar con sentido ético el socialismo. Este socialismo está fundamentado en el imperativo categórico kantiano de carácter incondicionado, según el cual el hombre es un fin en sí mismo y no mero medio, como «persona» tiene dignidad y merece respeto. El regreso a Kant aporta un ideal ético de carácter humanista para avanzar en el proyecto de la Ilustración moderna mediante un socialismo reformista, no revolucionario, que posibilite la «reconciliación» y la integración social. Es la línea socialdemócrata con sentido ético, defendida por Eduard Bernstein, de gran repercusión en toda Europa dentro del movimiento socialista, que propone un «socialismo crítico» frente al marxismo dogmático y táctico en el que los afanes revolucionarios prescinden de la conciencia moral.

Por su parte, en la Escuela de Baden, impulsada por Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert, se prestó más atención al estatuto epistemológico y al método de las ciencias culturales e históricas. Windelband estableció una división epistemológica y metodológica entre dos tipos de ciencias, las nomotéticas (que pretenden establecer las leyes de los fenómenos) y las idiográficas (que pretenden comprender los fenómenos particulares), proseguida en cierto modo por Rickert al distinguir dos modos de pensar: el de las ciencias naturales, que prescinde de los valores, y el de las ciencias culturales e históricas, que no tiene más remedio que incorporar la perspectiva axiológica, en la que interviene el sujeto con sus sentimientos y voluntad. En este contexto es sumamente significativa la relación de Max Weber con el neokantismo[4].

Esta ampliación del enfoque kantiano al ámbito de los sentimientos y de los valores en el neokantismo ha de completarse con la atención que Max Scheler prestó a lo axiológico en la misma época, que suele presentarse enfrentada a Kant, pero que vive del subsuelo kantiano y constituye una recepción creativa del pensamiento kantiano, como muestran las siguientes palabras de Scheler en el Prólogo a la primera edición de su Ética en 1916: «Aun en los pasajes de crítica ha partido en todo caso el autor [M. S.] del supuesto de que la Ética de Kant —y la de nadie más entre los modernos filósofos— es la que representa, hasta el día de hoy, lo *más perfecto* que poseemos [...] en la Ética filosófica»[5]. La «Ética material de los valores» de Scheler «*presupone*» la crítica kantiana, y «*no* desea ser 'antikantiana' o

[4] *Vid.* José M.ª González, «La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber», en Javier Muguerza y Roberto R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 481-500.

[5] Max Scheler, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 24.

retroceder hasta más atrás de Kant, sino 'avanzar más allá' de donde quedó Kant»[6].

Siendo imposible tratar de todo el espectro de neokantianos, sólo expondré algunas innovaciones de un representante significativo como es Cassirer. Aunque no habría que olvidar algunos casos peculiares, como Charles S. Peirce en tanto que «continuador de Kant» en el contexto del Pragmatismo americano»[7], «un cierto neokantismo» en Dilthey y Simmel, ni tampoco la «originalidad» y «actualidad» de Hans Vaihinger. En estos últimos casos se hace patente la vinculación entre la herencia kantiana y el pensamiento nietzscheano y hermenéutico.

Vaihinger (que consideraba como su maestro a Lange y de quien tanto aprendió el propio Nietzsche) ofrece una teoría pragmática de la ficción en la que se entremezclan Kant y Nietzsche. La inteligencia humana es la capacidad del animal fantástico que crea ficciones para conocer y vivir del mejor modo posible; lo decisivo es que las ficciones tengan éxito, sean útiles y fecundas para la vida. La noción básica que aporta Vaihinger proviene de la crítica de la razón de Kant: se trata del famoso «como si» («*als ob*»)[8], mediante el que se propone un «ficcionalismo» al servicio de la vida, que, a mi juicio, se enlaza con un «interpretacionismo», impulsando un pensamiento que articula el trasfondo kantiano con ciertas transformaciones hermenéuticas que aporta la impronta nietzscheana. Es ésta una línea de recepción del pensamiento kantiano, directa o indirecta, a través de las obras —por ejemplo— de Erich Adickes[9], que llega hasta bien avanzada la segunda parte de siglo XX, con Friedrich Kaulbach y Josef Simon, un ficcionalismo que ha sido defendido entre nosotros por José Antonio Marina[10].

II. El caso de Ernst Cassirer: sus innovadoras propuestas

De entrada, Cassirer presenta «el problema del conocimiento» como el problema fundamental de la filosofía moderna[11]. Su enfoque

[6] Ibidem, Prólogo a la tercera edición, p. 37.

[7] *Vid.* Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997.

[8] Hans Vaihinger, *La filosofía del como si. Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad fundado en un positivismo idealista. Con un anexo sobre Kant y Nietzsche* (1911).

[9] Erich Adickes, *Kant und die Als-Ob Philosophie*, Frommanns Verlag, Stuttgart, 1927.

[10] José Antonio Marina, *La inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1993; «La ética como ficción salvadora», en *Ética y Filosofía política*, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 151-164.

[11] Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, F.C.E., México/Buenos Aires, 1965 (2.ª ed.).

kantiano mostraba que el conocimiento no constituye una mera copia sino que consiste en seleccionar críticamente, interpretar y sistematizar, de ahí que su verdad remita a la coherencia de los conceptos en un sistema.

Lo decisivo de la filosofía moderna consiste en que coloca el problema del conocimiento en «el centro de las preocupaciones» y «enseña a comprenderlo como la fuerza creadora fundamental, primordial, sobre que descansa la estructura de la cultura intelectual y moral en su conjunto»[12]. Esta inspiración moderna se profundiza en la filosofía kantiana que revitalizan los neokantianos manteniendo el «método trascendental»; pues ya Kant advirtió en el último capítulo de la «Doctrina transcendental del método» que sólo queda el camino *crítico*»[13].

Pero Cassirer se empeñó en hacer fructificar este enfoque crítico en el ámbito de las «*ciencias del espíritu*», cuyo primer bosquejo se encuentra —según el propio Cassirer— en su libro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* de 1910. Al percatarse de que la teoría general del conocimiento que se había elaborado hasta entonces no bastaba para llevar a cabo una fundamentación metódica de ese campo científico, se propuso ampliar la filosofía crítica kantiana a las formas de la «comprensión» del mundo del espíritu[14].

Un aspecto central para llevar a cabo su propósito consistía en una más adecuada determinación de la subjetividad, ya que ésta no se reduce a ejercer una actividad cognoscitiva en relación con el mundo de la naturaleza, sino que su actividad más radical consiste en la «constitución del mundo del espíritu humano». Por eso Cassirer desarrolla una teoría de las formas de expresión espirituales en tres volúmenes, el primero sobre la «forma lingüística» (1923), el segundo sobre el «pensamiento mítico y religioso» (1925) y el tercero sobre el «conocimiento científico» (1929).

Cassirer ofrece un estudio de la filosofía del lenguaje a partir de Wilhelm von Humboldt, superando el enfoque psicológico y la filología comparada. Impulsa así la línea de una filosofía del lenguaje que lo entiende como una de las funciones del espíritu humano y en la que los conceptos no se consideran copias sino creaciones simbólicas.

La filosofía crítica concibe los símbolos como manifestaciones de la misma función espiritual y se pregunta por la regla funcional que rige las diversas expresiones simbólicas del espíritu. Por eso tiene que

12 Ibidem, p. 62.

13 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 856 B 884

14 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, F.C.E., México, 1971; *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, F.C.E., México, 1975, 1989 [1.ª reimpresión].

ampliar la perspectiva crítica a todas las funciones espirituales, cuyas «figuraciones simbólicas» (el mito, el arte y la religión) adquieren «significación» vital. Por tanto, «la crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura»[15]. El factor que está siempre presente en todas las formas espirituales y ejerce la función mediadora del espíritu es el «*símbolo*». Los símbolos crean un nuevo mundo de significaciones.

Cassirer ofrece una innovadora concepción mítica del lenguaje frente las deficientes teorías empiristas y racionalistas, psicológicas y lógicas, que sólo lo consideran en la vertiente de su contenido teorético; sin embargo, la «subjetividad» se revela como «espontaneidad» del teorético sentimiento y de la voluntad, con lo cual habría que tener en cuenta en el lenguaje no sólo el factor de «signo representativo» sino también el de «signo emocional»[16].

Destacando los elementos kantianos en la filosofía del lenguaje de Humboldt, Cassirer centra su reflexión en la potencia creadora del espíritu humano. El lenguaje es una *enérgeia* mediadora de la libertad, que posibilita un vínculo de entendimiento mutuo. La ampliación de la filosofía crítica kantiana al lenguaje permite considerar la «*creación* lingüística» como una «forma simbólica», dentro de la «filosofía de las formas simbólicas»[17], cuyo desarrollo incorpora la perspectiva hermenéutica, más allá de las relaciones causales[18].

Igual que en el caso del lenguaje, la filosofía crítica neokantiana de Cassirer se pregunta por las condiciones de posibilidad y validez del pensamiento mítico, y lo determina funcionalmente como un mundo de «significación simbólica»[19], como ocurre con todas las creaciones del «*animal simbólico*» que es el ser humano.

Cassirer también sostuvo una orientación ilustrada de la filosofía moral y política. En su filosofía de la Ilustración destaca la «espontaneidad radical del pensamiento» y su fuerza para «conformar la vida», intentando hacer valer la «autonomía de la razón» en todos los dominios de la vida humana[20]. Una idea que persiste hasta la actualidad en

[15] Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, p. 20.

[16] Ibidem, I, p. 99.

[17] Ibidem, I, p. 132.

[18] Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura [Zur Logik der Kulturwissenschaften]*, F.C.E., México, 1965 (3.ª ed.), pp. 146 y 147.

[19] Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, II, F.C.E., México, 1971, pp. 22 y 23, 32 y 40; *Esencia y efecto del concepto de símbolo*; Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, F.C.E., México, 1945, 1987 (12.ª reimpresión), pp. 47-49.

[20] Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México, 1943 (3.ª ed.), 1993 (4.ª reimpresión), pp. 12 y 14.

posiciones defensoras del sentido renovado de la Ilustración, como la que representan Apel y Habermas[21].

Ha sido Roberto R. Aramayo quien más se ha destacado en estudiar y difundir la posición de Cassirer en el ámbito práctico de la filosofía moral y política, a partir de la defensa que hizo Cassirer de la constitución de Weimar y de la razón crítica frente a Heidegger en el Debate de Davos en 1929[22]. Este debate entre Cassirer y Heidegger en Davos sobre las interpretaciones de la filosofía de Kant tenía como trasfondo la pugna social y política entre la defensa del pensamiento ilustrado moderno con sentido humanista y el intento de rebasar ese marco desde otros parámetros oscuros y difusos, como el sometimiento al destino del ser.

III. La interpretación heideggeriana

El sentido principal de la recepción heideggeriana de Kant constituye una interpretación metafísica de carácter ontológico, pero a partir de un contexto fenomenológico[23]. La interpretación heideggeriana de la *Crítica de la Razón Pura* ofrece una fundamentación de la metafísica mediante una comprensión de la estructura ontológica fundamental, que cabe encontrar tanto en sus obras *Ser y tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929) como en el Debate de Davos entre Heidegger y Cassirer en 1929.

En los resúmenes de las conferencias del Debate de Davos queda claro que Heidegger ve en la *Crítica de la Razón Pura* la «posibilidad de una ontología». Y el punto básico consiste en el significado de la imaginación transcendental como «raíz común» de la que «proceden acaso» las dos fuentes («troncos») del conocimiento humano (sensibilidad y entendimiento)[24].

Esta radicación del pensamiento kantiano en la imaginación transcendental significa, según Heidegger, la destrucción de lo que hasta ahora había constituido «los fundamentos de la metafísica occidental

[21] Karl-Otto Apel, *Transzendentale Reflexion und Geschichte*, Suhrkamp, Berlín, 2017; Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlín, 2019; Adela Cortina, *Ética cosmopolita*, Paidós, 2021.

[22] *Vid.* Roberto R. Aramayo, *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y El Debate de Davos con Heidegger*, edición de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, 2009; Ernst Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, edición de Roberto R. Aramayo, Herder, 2010.

[23] Martin Heidegger, «Interpretación fenomenológica de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant», lección de 1927/28, GA 25; *Ser y tiempo*, edición de Jorge E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

[24] Immanuel Kant, KrV, Introducción, A 15-16 B 29.

(Espíritu, Logos, Razón)». Esta posición exige un «desvelamiento» del «fundamento de la posibilidad de la metafísica como disposición natural del hombre, es decir, una metafísica del *Dasein*, que «debe plantear la cuestión de la esencia (*Wesen*) del hombre como algo previo a toda antropología filosófica y a cualquier filosofía de la cultura»[25].

A Heidegger no le satisface la posición del neokantismo, porque ya en lo que considera su «génesis» descubre su radical deficiencia. El neokantismo habría surgido de haber creído que ya nada le queda a la filosofía más que «el conocimiento de la ciencia», una vez que las ciencias naturales y del espíritu han ocupado la totalidad de lo cognoscible. Este retorno a Kant para restablecer una teoría del conocimiento, según Heidegger, constituye una manera de entender la Crítica kantiana desde la dimensión epistemológica, que no es la esencial[26].

Lo que Kant quiso poner de relieve, según la interpretación heideggeriana, es «la problemática de la metafísica»; de ahí que se proponga elaborar «el fundamento positivo de la *Crítica de la Razón Pura*, para reintegrarlo positivamente en la ontología», planteando la cuestión de si el ser es sólo «un hecho que constatamos», o bien el problema de la razón hace comprender que el ser pertenece a la naturaleza del hombre[27].

Tras *Ser y tiempo* es en *Kant y el problema de la metafísica* donde Heidegger expone su interpretación de la *Crítica de la Razón Pura* como una fundamentación de la metafísica, una «metafísica del ser-ahí humano»[28], que entenderá como una nueva ontología fundamental[29].

Pero el punto focal al que hay que recurrir para comprender la interpretación heideggeriana del pensamiento kantiano se encuentra en la «síntesis ontológica» que es «efecto de la *imaginación*»[30] y en el esquematismo trascendental como fundamento de la posibilidad del conocimiento ontológico. La imaginación trascendental se perfila como «*centro formativo del conocimiento ontológico*», una «fuerza formadora», a la vez pasiva (receptora) y creadora (espontánea)[31].

[25] «El Debate de Davos del año 1929 entre Cassirer y Heidegger», en *Cassirer y su Neo-Ilustración*, edición de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, Madrid, 2009, p. 71. *Vid.* Diego Gracia, *El poder de lo real*, Triacastela, Madrid, 2017, capítulos 12 y 14.

[26] «Actas del Coloquio entre Cassirer y Heidegger», en *Cassirer y su Neo-Ilustración*, p. 76.

[27] Ibidem, p. 77.

[28] Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1973, pp. 9 y 79.

[29] Ibidem, pp. 108-109. Heidegger remite a KrV A845 B 873.

[30] Ibidem, pp. 59 y 96.

[31] Ibidem, pp. 110 y 111. Heidegger remite a la disertación de H. Mörchen sobre «*Die Einbildungskraft bei Kant*» (1928).

Por tanto, la imaginación trascendental constituye una «*tercera facultad fundamental*»[32], que junto a las otras dos fuentes (la intuición de la sensibilidad pura y los conceptos puros del entendimiento) hacen posible los «juicios sintéticos puros *a priori*». La interpretación heideggeriana aboga por comprender la imaginación trascendental como la «raíz común» de las otras dos facultades, fuentes y ramas del conocimiento; como la unidad original de receptividad y espontaneidad[33]. «La imaginación trascendental no tiene patria», es libre y libera, al ser capaz de proponer y proyectar un horizonte de posibilidades[34]. La misma «razón teórica implica la libertad», siendo «a la vez práctica», pero también la razón práctica se funda en la imaginación trascendental[35].

Aparece aquí una nueva forma de metafísica, la «metafísica del ser-ahí», de la existencia como forma de ser finita, sólo posible sobre la base de la comprensión del ser, a la que cabe denominar «metafísica de la metafísica»[36], cuya primera etapa consiste en la «ontología fundamental», al modo de la «analítica del ser-ahí» en su obra *Ser y tiempo*.

Esta interpretación ontológico-fundamental de la *Crítica de la Razón Pura*, tras descartar la fundamentación en la antropología filosófica y cuestionar la conversión de la metafísica en una «lógica», deja abierta la investigación, a pesar de seguir planteando hasta el final «la pregunta por el concepto del ser» como «la pregunta fundamental de la filosofía»[37].

Como alternativa a esta deriva heideggeriana hacia la ontología, quiero dejar constancia de que ya en 1924 Ortega y Gasset había señalado que Kant hizo «girar su sistema [...] sobre la *Einbildungskraft*, imaginación», ofreciendo una interpretación de la filosofía moderna diferente a la habitual, al resaltar que en lo que «la Edad moderna se fija» es «en la imaginación», aportando el refrendo de Goethe, quien también priorizó la «Fantasía»[38]. La modernidad de la imaginación y la fantasía como raíz y fuente de la razón no significa un abismo, ni necesita la ontología *more* heideggeriano, ni la destrucción de la filosofía, como bien muestra la hermenéutica raciovitalista orteguiana.

32 Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 116 y 118. Cfr. KrV A 94 y A 115.

33 Ibídem, p. 131.

34 Ibidem, pp. 117-118, 133. *Vid.* Arturo Leyte, ««La imaginación no tiene patria»», en *Kant tras el neokantismo*, pp. 23-42.

35 Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 134 y ss.

36 Ibidem, p. 191.

37 Ibidem, p. 205.

38 José Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas» (1924), *Obras completas*, Taurus, Madrid, II, 2004, p. 517.

IV. Transformación hermenéutica del pensamiento kantiano

De entre las diversas líneas de una posible transformación hermenéutica del pensamiento kantiano voy a referirme sólo a algunas. Empezaré por la que llevó a cabo Gadamer en su obra *Verdad y método*, a partir de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant, su influyente interpretación que consideraba la filosofía trascendental kantiana incompatible con la hermenéutica.

Sin embargo, el propio Gadamer reconoció que no quería prescindir del «sentido *trascendental*» proveniente de Kant, porque así la hermenéutica gana un «rasgo universal»[39]. Gadamer asume la pregunta kantiana por las condiciones de nuestro conocimiento, desde el comienzo de *Verdad y método*, pero referida al «conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital», en forma de «cómo es posible la comprensión»[40]; por tanto, Gadamer sigue «considerando vinculante la crítica kantiana de la razón pura»[41].

Existe también un intento de desarrollar una «Crítica de la razón hermenéutica», rescatando el potencial hermenéutico de la imaginación en la filosofía de Kant a partir de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*[42]. *En vez de estar al servicio del entendimiento para la constitución* de la experiencia, como en la *Crítica de la Razón Pura* (segunda edición), en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* la imaginación contribuye a la *interpretación* reflexionante de la experiencia, que abre un proceso hermenéutico. Las investigaciones de Makkreel ofrecen una interpretación hermeneutizable de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* y contribuyen a una «hermenéutica crítica», en la que sigue funcionando el punto de vista trascendental como orientador del sujeto humano en el mundo[43].

Otra propuesta hermeneutizadora en virtud de una estética y pragmática de la libertad es la que expuse a partir de las raíces pragmáticas de la razón pura, al hilo de una transformación hermenéutica del humanismo ético kantiano[44].

[39] Gadamer, *Verdad y método*, p. 329

[40] Gadamer, *Verdad y método*, pp. 11-12.

[41] Ibidem, p. 19.

[42] *Vid.* Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretion in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago and Londres, 1990 (*Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/Múnich/Viena/Zürich, 1997).

[43] *Vid.* Rudolf A. Makkreel, «Orientierung und Tradition in der Hermeneutik: Kant versus Gadamer«, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 41 (1987), pp. 408-420.

[44] *Vid.* Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, 1991) y *Ética hermenéutica* (Tecnos, 2006).

Estas últimas tendencias convergen en resaltar la importancia de la idea de la vida en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, del «sentimiento de la vida» (*Lebensgefühl*), un asunto que subyace tanto a la parte estética como a la teleológica. Ya Manuel García Morente resaltó su relevancia en su Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, basándose en la interpretación de Hermann Cohen[45], que remite a un sentimiento que uniría «el sujeto del pensar» y «el sujeto del querer»[46]. Por la vía del sentimiento llegamos también en Kant a capacidades recónditas del sujeto como «la libertad de la imaginación», que es capaz de esquematizar conceptos sin seguir reglas[47] y elaborar ideas estéticas.

Por último, hemos de recordar las aportaciones de Apel y Habermas a una hermenéutica crítica que conecta con Kant desde el mundo de la vida y de la intersubjetividad pragmática. Porque entre las tres facultades del ánimo kantianas existe un nexo vital[48], una unidad que brota del mundo de la vida.

V. La peculiar aportación de H. Arendt

En el ámbito del círculo heideggeriano, pero con personalidad propia, cabe destacar, aunque sea brevemente, el aprovechamiento por parte de Arendt de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant para entresacar una peculiar «filosofía política»[49].

Sin embargo, se trata de una versión desarticulada de la filosofía kantiana, en la medida en que separa tajantemente razón, juicio y voluntad, así como entre espectador y actor, con las que cree poder mantener una separación a su vez, entre moral y política. Pero no es fácil separar la Facultad de Juzgar y la Voluntad racional, si nos atenemos a los textos de la *Fundamentación* o a la «Típica de la Facultad de Juzgar práctica» y la «Metodología» en la *Crítica de la Razón Práctica*.

Otro de los inconvenientes procede de la separación tajante entre espectador y actor en la interpretación que hace Arendt de la posición de Kant ante la Revolución francesa. Parece que la perspectiva del

45 Hermann Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlín, 1889 (citado por Manuel García Morente en la Introducción a su traducción de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant).

46 Hermann Cohen, citado por Manuel García Morente, *op. cit.*, p. 53.

47 *Crítica de la Facultad de Juzgar*, § 35.

48 Immanuel Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Introducción; *Vid.* Adela Cortina, «Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana», *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 181-192.

49 *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago, University Press, 1982. [La edición alemana de sus escritos (*Texte zu Kants politischer Philosophie* se titula significativamente «*Das Urteilen*»]. *Vid.* Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, pp. 58-61.

espectador es la del juicio, que carece de consecuencias para la acción, según Arendt[50]. Pero la simpatía que sienten los espectadores del acontecimiento histórico de referencia, aquéllos «que no están complicados en el juego», se debe a una «*participación* según el deseo, rayana en el entusiasmo», a una «participación *afectiva* en el bien», que Kant denomina «*entusiasmo*» y que merece una reflexión «importante para la antropología: que el verdadero entusiasmo hace siempre referencia a lo *ideal*, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no puede ser henchido por el egoísmo»[51]. Por consiguiente, el «desinterés» no equivale a una carencia de interés, sino a la influencia de un interés superior, peculiar, el interés moral, que provoca la fuerza de una causa moral para la que el ser humano está preparado mediante una peculiar disposición moral.

Asimismo, habría que poner en cuestión la separación tajante entre la moral y la política, a la que conduce la interpretación ofrecida por Arendt de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* como base de una nueva «filosofía política» kantiana.

A pesar de la deficiente interpretación del pensamiento kantiano, la apropiación por parte de Arendt de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* para extraer una filosofía política ha resultado sugerente para proseguir la filosofía crítica y replantear importantes asuntos kantianos como el uso público de la razón en un horizonte cosmopolita[52].

VI. El procedimentalismo en Apel, Habermas y Rawls

Una fecunda recepción de Kant en la segunda parte del siglo XX se encuentra en las propuestas de procedimentalización del formalismo kantiano.

La reflexión trascendental se aplica al factum de la argumentación. Sea en la versión de un trascendentalismo fuerte (Apel) o débil (Habermas), el método trascendental es el que se pone en marcha hasta llegar al criterio racional de la autocontradicción pragmática.

El procedimentalismo ofrece una reconstrucción de la razón práctica en el ámbito de la intersubjetividad, logrando unos mínimos morales universales a través de la reflexión pragmático-formal de carácter procedimental. La razón moral no queda reducida a lo fácti-

50 H. Arendt, *Conferencias*, pp. 35 y 36, 86, 94-115

51 Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor» en *Filosofía de la historia*, F.C.E., México, 1978, pp. 105-107; *Vid.* también *El Conflicto de las Facultades*.

52 *Vid.*, por ejemplo, los trabajos de Ángel Prior y Neus Campillo en *Kant después del neokantismo* (pp. 43-63 y 65-89) y Adela Cortina, *Ética cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 2021.

camente dado, ni a su versión instrumental, sino que se sustenta en la libertad como autonomía de quienes elevan pretensiones de validez a través de los actos de habla en el medio de la argumentación.

La clave es la idea kantiana de persona como individuo racional, autolegislador, capaz de universalizar; pero una noción de persona pragmatizada, desde la pragmática del lenguaje, que logra un criterio de validez, superando las vigencias fácticas. La pragmática trascendental o universal (no empírica) no queda reducida a una racionalidad instrumental y estratégica, sino que abre a una racionalidad discursiva, en la que ejercen su función las pretensiones de validez.

Apel asume el método trascendental kantiano, y Habermas en versión reconstructiva, pero recurriendo a una filosofía del lenguaje que ha incorporado el giro pragmático en la línea de la semiótica de Peirce y los actos de habla de Austin. Se trata de la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido, la verdad y la validez. La filosofía trascendental de la conciencia se transforma en una pragmática trascendental (Apel) o universal (Habermas) del lenguaje. El punto de partida de la reflexión se encuentra en el hecho del lenguaje, que expresa la intersubjetividad básica. Aplicándole la reflexión se descubren las condiciones de sentido y validez, las condiciones de la racionalidad a partir de los irrebasables presupuestos pragmáticos del habla.

El sujeto trascendental kantiano queda trasformado a través del recurso de Peirce a la comunidad de investigadores, ampliada a la de intérpretes, de gran importancia para la ética dialógica. La crítica del sentido y de la validez presupone una comunidad ilimitada que rebasa todos los consensos fácticos en función de un consenso ideal, que funciona como idea regulativa en sentido kantiano, es decir, como orientación y crítica. Pero con la novedad de que la idea regulativa está entrañada en el lenguaje como un presupuesto pragmático contrafáctico del habla.

Apel se propuso transformar la respuesta kantiana a la pregunta por las condiciones trascendentales de posibilidad de la validez del conocimiento, ajustándola al actual nivel semiótico, pragmático-lingüístico y hermenéutico de la reflexión filosófica en el medio intersubjetivo mediante el *apriori* del juego del lenguaje. Pragmática, Semiótica y Hermenéutica Trascendentales forman parte de un programa de transformación de la filosofía trascendental kantiana, que se ha ido desarrollando en confrontación con las más relevantes concepciones de la filosofía contemporánea[53]. La cuestión de la transcendentalidad

[53] Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, (1985); *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlín, 2011; Jesús Conill,

es clave para el futuro de la filosofía primera, incluso en relación al tiempo y a la historia[54]. Pero en la filosofía contemporánea se ha producido un tránsito desde la analítica lógico-transcendental kantiana a una analítica hermenéutico-transcendental (Heidegger, Gadamer, Apel) o pragmático-universal (Habermas).

VII. Ética del discurso (Apel y Habermas)

A partir de los años setenta adquiere nuevo impulso la filosofía práctica, tanto en su vertiente ética como en la filosofía política, que por parte de Apel y Habermas se formula como «ética del discurso» o «ética comunicativa», cuyas características conectan con Kant, especialmente porque constituye una procedimentalización de la ética formal kantiana. Siguiendo la línea kantiana se parte del hecho del lenguaje y de la acción comunicativa, cuyas pretensiones de validez sólo pueden resolverse racionalmente recurriendo a argumentos.

La ética discursiva se asemeja a la kantiana, en la medida que se presenta como una ética cognitivista (aunque enraizada en el lenguaje), deontológica, procedimental (no sólo formal) y universalista, que se ocupa de la racionalidad de las normas. Es una ética procedimental, porque descubre el procedimiento por el que se determina qué normas son justas. A partir del factum de la argumentación sobre la verdad y la corrección, la reflexión descubre los presupuestos implícitos en el discurso argumentativo que exigen no caer en autocontradicción performativa.

El propio Habermas sigue ligado a Kant hasta en su reciente genealogía para establecer la autocomprensión de la filosofía y por lo que se refiere a su concepto de razón. Lo que ocurre es que quiere reconstruirlo y presentarlo como adalid de la forma de pensamiento posmetafísico que mantiene la pretensión de universalidad, la voz de una razón universal por encima de los particularismos, propia del mundo occidental abierto a la praxis intercultural[55]. Y en este contexto se pregunta si la filosofía puede hacer valer la fecunda relación entre fe y saber, y si es aconsejable proseguir con la traducción de contenidos de verdad no agotados de las tradiciones religiosas[56].

Frente al débil concepto empirista de la racionalidad, Habermas se acoge a la novedad que supone el concepto kantiano —que con-

El crepúsculo de la metafísica, Anthropos, Barcelona, 1988. *Vid.* Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

54 Karl-Otto Apel,*Transzendentale Reflexion und Geschichte*, Berlín, Suhrkamp, 2017.

55 *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 38-39, 134

56 *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 480

sidera «revolucionario» y «genial»— de «autonomía» moral para desarrollar una filosofía práctica desde la libertad racional[57]. Aunque propone la encarnación lingüística de la razón en la historia y en el mundo de la vida, pero sin prescindir de la exigencia de las pretensiones de validez.

VIII. Constructivismo rawlsiano

A través de las diversas etapas de su pensamiento Rawls se ha ido acercando a Kant en cuestiones fundamentales para su propuesta. Constituye otra vía de recepción innovadora de Kant en la segunda parte del siglo XX[58].

En la estela kantiana la propuesta rawlsiana de filosofía moral y política concede primacía a lo justo sobre lo bueno a partir de una concepción de la justicia. Su camino cabe caracterizarlo como procedimiento constructivo y tiene por objeto ofrecer la «estructura básica de la sociedad», es decir, «el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan las ventajas provenientes de la cooperación social»[59].

La filosofía práctica no pretende descubrir la verdad práctica, sino al modo kantiano la «objetividad» y la razonabilidad mediante una justificación «práctica», es decir, la validez. El método rawlsiano será el llamado «equilibrio reflexivo», que recuerda en cierto modo la reflexión trascendental, y el punto clave se encuentra en el concepto de «persona».

De modo semejante a Kant, Rawls pretende lograr criterios de legitimidad crítica o de validez, que permitan distinguir entre lo justo y lo injusto, más allá del iusnaturalismo con contenido, del positivismo jurídico y del cálculo utilitarista, en virtud de un procedimentalismo. La justificación rawlsiana no admite que haya principios previos dados, sino que su procedimiento constructivo sólo cuenta con el ejercicio de la autonomía racional humana. Los principios no se conocen por intuición, sino que se reconstruyen (Apel, Habermas), o se construyen procedimentalmente (Rawls).

La vía procedimental le permite superar el intuicionismo que acompaña al iusnaturalismo, el utilitarismo y el perfeccionismo,

57 *Auch eine Geschichte der Philosophie*, II, 209 y 326

58 John Rawls, *Teoría de la justicia*; «Kantian Constructivism in Moral Theory» en *Justicia como equidad*; *El liberalismo político*; *John Rawls. Collected Papers*. *Vid.* Gustavo Pereira y Pedro Jesús Pérez-Zafrilla (eds.), *Actualidad de John Rawls en el siglo XXI*, Comares, Granada, 2022.

59 Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 23. *Vid.* Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2020, capítulo 8.

situándose en la posición de un deontologismo funcional, una justificación «práctica» de los principios de justicia, en cuyo marco lo justo y lo correcto tienen primacía sobre lo bueno. Junto con la ética discursiva, la ética de Rawls también es de carácter procedimental y deontológico[60]. Aunque estas éticas procedimentales y deontológicas tienen raigambre kantiana, dado que priorizan lo correcto a lo bueno y a la felicidad, sin embargo, tienen en cuenta las consecuencias para la valoración moral.

El procedimiento de Rawls consiste en representar a las personas morales en la posición original deliberando sobre los principios de la justicia para establecer la estructura básica de la sociedad. Constituye una procedimetalización del formalismo kantiano para legitimar normas. Los procedimientos expresan la forma de una racionalidad que sirve para determinar qué normas son correctas. Lo decisivo en el nuevo deontologismo, que ha transformado el kantiano prestando atención a las consecuencias de las acciones, es el modo de articular lo bueno y lo correcto. Primero hay que determinar lo correcto y lo justo, dejando en segundo lugar lo bueno y la felicidad.

La justificación práctica de Rawls viene constituida por el equilibrio reflexivo, que trata de explicitar lo que está implícito en la conciencia de los ciudadanos de las sociedades democráticas y de ahí que el punto de partida sea —igual que en Kant— el momento en que queda objetivada la conciencia moral, las convicciones, para aplicarles la reflexión crítica. Aquí el factum de la razón no es la conciencia del imperativo, sino los juicios meditados, cuando la persona tiene capacidad y deseo de llegar a una decisión correcta[61].

Para analizar los juicios meditados Rawls recurre a una reinterpretación del concepto kantiano de persona y a la noción de posición original.

A partir del concepto procedimentalizado de persona moral y contando con el método del equilibrio reflexivo (una cierta reflexión trascendental al estilo kantiano) se delinean los principios de la justicia, mediante la representación de la «posición original». «Persona» significa para Kant «autonomía», «capacidad autolegisladora». Desde ahí Rawls sigue el procedimiento constructivo para determinar los

60 K.O. Apel, *Transformación de la filosofía*, Taurus, 1985; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, 1985; Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, 1985 y *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*, Síntesis, 2008; Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, F.C.E., 1991; Domingo García-Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, 1992; Juan Carlos Siurana, *Una brújula para la vida moral*, Comares, 2003; César Ortega, *Habermas ante el siglo XXI*, Tecnos, 2021.

61 *Teoria de la Justicia*, 68.

principios de una noción de justicia procedimental. Igual que en el caso del imperativo categórico, o en la situación ideal de habla y la comunidad ideal de comunicación, también para alcanzar la objetividad o validez práctica en la posición original se requiere un momento ideal, que sirve como instancia crítica para establecer el orden de la validez y limitar la facticidad vigente.

Esta vía procedimental rawlsiana reconstruye la racionalidad práctica kantiana, que diferenciaba entre los imperativos hipotéticos y los categóricos, mediante la distinción entre el ámbito de lo racional propio de los «egoístas racionales» y el de lo razonable ejercido por la autonomía racional de carácter moral. Los principios de la justicia no son producto de la vertiente racional de la razón, porque en ella no se llega a nada incondicionado, sino que hace falta practicar la razonabilidad recurriendo al velo de la ignorancia, para que lo razonable delimite lo racional. El constructivismo kantiano de Rawls aporta un tipo de justificación práctica, que pretende objetividad práctica, no alcanzar una verdad de la razón teórica. Un concepto de deber que tenga prioridad por encima de las distintas concepciones del bien. Para lo cual se requiere una persona moral que ejerza una razonabilidad que supera lo racional.

IX. Intentos de naturalización de la filosofía kantiana

Una de las tendencias más importantes del panorama contemporáneo de la filosofía, que proviene del siglo XIX (al menos ya desde Lange), es la naturalización de la filosofía, no sólo en general sino específicamente de la filosofía crítica kantiana. Ya en el siglo XX, me voy a referir de modo especial a la interpretación naturalista de Konrad Lorenz y a la del Racionalismo crítico de Karl Popper y Hans Albert, aunque habría que añadir las aportaciones de la Epistemología evolutiva (por ejemplo, de Donald Campbell y de Gerhard Vollmer).

La naturalización del pensamiento kantiano pretende sustituir el enfoque trascendental por el biológico, ya sea con un alcance ontológico, o bien epistemológico.

Un caso paradigmático fue la propuesta de Konrad Lorenz, que presenta una interpretación del *a priori* kantiano dentro de una comprensión evolutiva del hombre, según la cual los elementos *a priori* del conocimiento emergen filogenéticamente para organizar la interacción del organismo en su entorno. ¿Se sustituye la lógica por la biología para explicar las funciones de la razón, incluso las de su orden normativo?

El programa que intenta «naturalizar a Kant», ¿es compatible con el pensamiento kantiano o constituye un reduccionismo? La respuesta a esta pregunta no es unívoca. Hay quienes consideran que un natura-

lismo ontológico es incompatible, pero sería asumible un naturalismo epistemológico.

El intento naturalizador de la filosofía crítica kantiana desde la perspectiva biológico-evolutiva de Konrad Lorenz interpreta el *a priori* kantiano del modo siguiente: «El *a priori* que determina los modos de aparición de las cosas reales de nuestro mundo es un órgano, o mejor, la función de un órgano»[62]. Lorenz traduce el enfoque kantiano en términos de biología evolutiva en su concepción del organismo (del hombre) en interacción con su mundo.

Lorenz ofrece un planteamiento que conjuga el apriorismo kantiano y la visión evolutiva del hombre. El sujeto dispone de elementos *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento para relacionarse con el entorno vital. Hay unas respuestas prefijadas del organismo en su interacción con el medio, debido a un fenómeno básico para Lorenz, como es el de la «impronta» (*Prägung*).

Los elementos *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento son ontogenéticamente *a priori*, pero se han adquirido filogenéticamente en un proceso de ajuste adaptativo entre el organismo y el medio. Esta lectura naturalista del apriorismo kantiano parece ofrecer un paradigma unificador de las aportaciones de las diversas ciencias naturales. Pero el propio Lorenz destacó más tarde la diferencia entre el concepto kantiano de apriorismo y su modo de entender el «dispositivo conceptivo del mundo», que le condujo a distinguir entre el idealismo trascendental y un realismo hipotético. Éste sería el carácter propio de una filosofía naturalizadora que investiga incluso la cultura y el espíritu humano mediante la metodología y el planteamiento de las ciencias naturales[63].

Otra apropiación del pensamiento de Kant en una versión de naturalismo epistemológico se encuentra en Karl Popper[64]. Ahora bien, ¿se puede reemplazar la lógica por una fisiología del cerebro? Popper valora la perspectiva trascendental kantiana, pero considera que la cuestión de la objetividad y la validez es inseparable de la cuestión de la génesis natural. Pues el conocimiento se explica como resultado de una adaptación no sólo lógica, sino de origen biológico.

[62] Konrad Lorenz, «Kants Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie», *Blätter für Deutsche Philosophie*, 15, 1941, pp. 94-125 (en K. Lorenz y F.M. Wuketits, *Die Evolution des Denkens*, Múnich/Zúrich, Piper, 1983); *Vid.* Pedro Jesús Teruel, «La brizna de hierba», *Kant después del neokantismo*, p. 106.

[63] Konrad Lorenz, *La otra cara del espejo*, Plaza & Janés, Esplugues de Llobregat, 1974, pp. 36-37.

[64] *Vid.* Eugenio Moya, «Biología y conocimiento. La lectura popperiana de Kant», *Kant después del neokantismo*, pp. 15-152.

Por tanto, según Popper, cabe relacionar la filosofía trascendental con el planteamiento evolucionista.

Eugenio Moya conecta el bioconstructivismo popperiano con su propio programa «epigenético», que partiendo de la «epigénesis de la razón pura»[65] (que Kant opone al método genético o histórico de los empiristas) interpreta el esquematismo del entendimiento como expresión de un esquematismo originario de la naturaleza, a la que descubre como generadora de las fuerzas formadoras y de los patrones de desarrollo característicos de todas las formas orgánicas y de las facultades cognitivas.

La mente (*Gemüt*, en Kant) tiene la capacidad de hacer emerger formas *a priori*, que organizan el material proporcionado por la sensibilidad. Según Popper, lo *a posteriori* necesita cierto *a priori*, el saber perceptivo es imposible sin saber apriórico; no es posible el conocimiento sin «interpretar»[66]. Lo que ocurre es que, según Popper, este *a priori* tiene génesis biológica, traduciendo biológicamente el trascendentalismo kantiano.

El racionalismo crítico de Popper ha sido radicalizado por Hans Albert, quien ha defendido una transformación realista y tecnológica del criticismo kantiano, siguiendo la orientación de O. Külpe y del propio Popper[67]. Frente a la hermenéutica y su «prejuicio antinaturalista», Albert incardina las actividades humanas y sus producciones dentro del «acontecer natural» y considera que todas ellas son accesibles a la explicación nomológica de las ciencias positivas.

En este nuevo marco filosófico lo decisivo es prescindir de la pretensión de fundamentación del conocimiento sustituyéndola por la búsqueda de una explicación siempre falible e hipotética de las estructuras y leyes por las que se rigen los fenómenos. A lo que se añade el principio de «realizabilidad»: en vez de imaginar utopías se propone una metodología tecnológica para la resolución de problemas, sometida a la prueba crítica.

X. Kant en la filosofía española del siglo XX

Un rastreo de la presencia de Kant en España muestra que ocupa un lugar ambivalente en la literatura y la historiografía, como puede apreciarse en Unamuno, Baroja, Azorín y Maeztu, o bien en Menén-

[65] KrV B 16-167 y KU § 80.

[66] Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, pp. 260-261.

[67] Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (1975), *Konstruktion und Kritik* (1975), *Kritische Vernunft und menschliche Praxis* 1977) y *Transzendentale Träumereien* (1975); *Vid.* Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, 1991, capítulo 3.

dez Pelayo[68]. La influencia kantiana es manifiesta en los dos gigantes del pensamiento español contemporáneo, es decir, tanto en Unamuno como en Ortega y Gasset, aunque con distinto signo (enfrentamiento agónico entre razón y fe, o bien armonización de razón y vida), en relación con el alcance de la razón y sus posibles usos para orientar las diversas actividades de vida humana. A los dos les interesa de modo especial el uso práctico de la razón y su potencialidad para la «mejora indefinida del hombre», aprovechando la impronta nietzscheana[69].

En cuanto a la relevancia académica, tal vez deba aludirse a la exposición del pensamiento de Kant en el libro de R. Falckenberg, *La filosofía alemana desde Kant* (publicado en traducción de F. Giner en 1906), pero un comienzo cualificado de la presencia del pensamiento de Kant se encuentra en la tesis doctoral de Manuel García Morente sobre la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, defendida en 1911, tras haberse formado en Francia con Bergson y en Alemania con los neokantianos de Marburgo[70].

En la primer parte del siglo XX la recepción de Kant estuvo dominada por las posiciones de Unamuno y Ortega y Gasset, y contó con la espléndida labor traductora y expositora de García Morente. Pero luego se produjo «un vacío de décadas»[71], que sólo fue compensado por el tratamiento que le dispensaron a Kant algunos autores significativos en el contexto filosófico español en los años sesenta, como Zubiri, Polo, Millán Puelles y Rábade, de entre cuyos abordajes destaco a continuación la interpretación zubiriana del nivel transcendental de la metafísica kantiana no como «idealismo transcendental», sino como «transcendentalismo idealista» (pues no se inscribe la transcendentalidad en la idealidad, sino ésta en aquélla) y, por otra parte, la comprensión de «la presunta moral kantiana» como «metafísica de la persona humana»[72].

[68] *Vid.* Roberto Albares, «Los primeros momentos de la recepción de Kant en España», *El Basilisco*, 21, 1996, pp. 31-33; Maximiliano Fartos, «La recepción de Kant en España», *Estudios filosóficos*, LIII (2004), pp. 457-492.

[69] José Ortega y Gasset, «Teoría del clasicismo» II (1907), *Obras completas*, tomo I, Taurus, Madrid, 2004, p. 126 y «Sobre la pequeña filosofía» (1908), tomo I, p. 164. *Vid.* Jesús Conill, «'Un Kant futuro'. Transformación raciovitalista de la razón pura de Kant en Ortega y Gasset», en *Kant después del neokantismo*, pp. 153-168.

[70] *Vid.* Maximiliano Fartos, «La recepción de Kant en España», *Estudios filosóficos*, LIII (2004), pp. 457-492.

[71] *Vid.* José Luis Molinuevo, «La recepción de Kant en España», en Cirilo Flórez y Mariano Álvarez (eds.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Universidad de Salamanca/ICE, 1982, pp. 99-114.

[72] *Vid.*, respectivamente, Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*. Nueva edición, Alianza, Madrid, 2008, p. 379 y «¿Qué es psicología?» (1935), *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944), Alianza, 2002, p. 252.

Sin embargo, fue en la década de los setenta en la que se defendieron tesis de envergadura sobre el pensamiento kantiano (Alejandro Llano, Juan Miguel Palacios, Félix Duque, Adela Cortina) y diversas monografías (Fernando Cubells, Francisco Javier Herrero, Enrique Menéndez Ureña, Cirilo Flórez, Juan Miguel Palacios, Fernando Montero, Sergio Sevilla), que suponían un enriquecimiento innovador en el panorama filosófico español, siendo seguramente Kant «el filósofo moderno que más ha influido en España»[73]. Buena muestra fueron los estudios de Adela Cortina, Félix Duque, José Gómez Caffarena, Javier Muguerza y Roberto R. Aramayo y una creciente labor de traducción e investigación que perdura hasta el momento actual, con la creación de la *SEKLE* (Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española) y de dos revistas (*Revista de Estudios Kantianos* y *Con-Textos Kantianos*), así como de varios grupos de estudios kantianos entre España e Iberoamérica.

Esta actualización de Kant para seguir haciendo filosofía en todas sus vertientes (Gnoseología, Metafísica, Filosofía del lenguaje, Ética, Filosofía Política y Social, Filosofía de la religión, Estética) creo que tuvo y sigue teniendo como punto de arranque la figura de José Ortega y Gasset. Su temprana vinculación con el neokantismo le educó para hacer filosofía, sobre todo en su actitud metódica más que en la doctrinal. Porque, «agotada la filosofía por el materialismo y el positivismo, que más bien que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica [...] fue necesario recobrar la tradición [filosófica] volviendo a Kant». Éste fue para Ortega «el origen y el sentido del movimiento neokantiano»[74].

Los neokantianos se percataron de que el positivismo no era auténtica filosofía, sino ciencia particular aplicada a temas filosóficos, por eso recurrieron a Kant para reconquistar el nivel propiamente filosófico. Pero, inmersos como estaban en un ambiente positivista, según Ortega, tendían a ver en Kant sobre todo lo que era compatible con esa mentalidad dominante y dejaban fuera o enturbiaban aspectos importantes de la original inspiración kantiana[75]. Por eso, a los iniciales «restauradores» del neokantismo siguieron nuevos intentos de liberarse del positivismo, favoreciendo un renovado enfoque metafísico, como en Heinz Heimsoeth y Gottfried Martin. Estas innovaciones tuvieron más tarde su repercusión en España, abriendo el enfoque gnoseológico de la obra de Sergio Rábade, principalmente

[73] Maximiliano Fartos, «La recepción de Kant en España», *Estudios filosóficos*, LIII (2004), p. 491.

[74] José Ortega Gasset, *Obras completas*, III, p. 413.

[75] Ibidem, IV, 279.

orientado a la objetividad del conocimiento, hacia una metafísica crítica que acabaría en una antropología trascendental, revirtiendo «la *trascendencia del ser* a la *trascendencia del espíritu*, concebido no como cosa, sino como actividad»[76]; a lo que se sumó una tercera aportación, como la ofrecida por Fernando Montero, precisamente en la época de los años setenta, en que coincidieron la nueva recepción kantiana y la preponderancia de la filosofía analítico-lingüística.

No obstante, la recepción seminal de Ortega y Gasset no pretendió exponer la letra kantiana, sino proponer otro criticismo más riguroso, un Kant fértil, actual y futuro, lo que hay vivo en Kant, porque sigue siendo «problema» para nosotros, y es que Kant ha modificado el sentido de la pregunta ontológica[77]. «La ontología o busca del Ser es una cosa que pasó a los griegos y no puede, con autenticidad, volver a pasar a nadie. Por eso ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger querer resucitarla». Por consiguiente, «si es hoy posible algo así como filosofía tiene que comenzar por superar la noción de Ser y evadirse de ella»[78]. Pero, por otra parte, la interpretación del kantismo que ofrecía Ortega y Gasset implicaba una superación del lastre subjetivista e idealista moderno (la filosofía de la conciencia y de la cultura) y pretendía llegar a la raíz kantiana más viva, que coincidía —a su juicio— con el «tema de nuestro tiempo», es decir, la transformación de la razón. En Ortega nos percatamos de que el regreso a Kant constituye un potencial progreso filosófico. No se trata de mera historiografía, sino de una interpretación del significado vivo del pensamiento filosófico en marcha.

[76] Alejandro Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1973, p. 364.

[77] José Ortega Gasset, *Obras completas*, IV, p. 282 y siguientes.

[78] José Ortega Gasset, «[Medio siglo de filosofía]» (1950), *Obras completas*, X, 2020, p. 345.

Tabla Cronológica de la vida y obras de Immanuel Kant*

1724

- (22 de abril) nacimiento de Immanuel Kant en Königsberg como el cuarto de los nueve hijos del maestro artesano sillero Johan Georg Kant (nacido en 1682) y de su esposa Anna Regina (nacida en 1697).
- La fundación de la ciudad de Königsberg se remonta al año de 1255 y tuvo lugar a partir de la unión de las ciudades Altstadt, Kneipehof y Löbenicht. Durante la vida de Kant, Königsberg experimentará un desarrollo comercial acelerado. Entre 1720 y 1780, Königsberg crecerá prácticamente en un 30% hasta alcanzar alrededor de 60.000 habitantes. Hacia finales del siglo XVIII Königsberg cuenta con 43 industrias de manufactura. A pesar de ello, la ciudad no es un centro industrial, sino comercial. Es importante destacar en este sentido que acaso ninguna otra ciudad prusiana haya tenido en aquel momento tan buenas conexiones comerciales con Inglaterra como Königsberg. Quizá ninguna otra ciudad en Prusia contaba en aquel momento con tantos extranjeros en su seno: polacos, rusos, lituanos, judíos y un número indeterminado de romaníes poblaban la ciudad en aquel momento.

  Precisamente los lazos comerciales de la ciudad bastaban para garantizar que un habitante de Königsberg pudiera disponer de una información literaria y cultural similar a la que podía tener cualquier habitante de los centros de la Ilustración europea de la época como Edimburgo o París. Por lo demás, en Alemania, la ausencia de una tradición centralista había posibilitado la formación de una

[1] Elaborada por Gustavo Leyva.

amplia red de información cultural y literaria en todo el ámbito de lengua alemana. Königsberg era así en aquel momento, al lado de Berlín, uno de los centros de la Ilustración europea. Sin embargo, Königsberg no contaba con una sociedad para el fomento de la economía ni tampoco existía en ella una sociedad de lectura capaz de tomar algún riesgo político. Uno de los principales focos culturales de la ciudad lo constituían sus librerías.

La *Albertus-Universität Königsberg*, inicialmente *Kollegium Albertinum*, fue fundada en 1544. La Universidad era una suerte de enclave en la ciudad. Se trataba de una corporación con jurisdiccionalidad y administración fiscal propias que poseía tierras, edificios y capital propios. Su administración financiera y, en general, cualquier asunto relativo a su autonomía, no dependía de los órganos de la ciudad, sino directamente del gobierno prusiano. Por lo que se refiere a su organización académica, la *Albertina* se componía de las cuatro Facultades que eran habituales en las Universidades europeas desde la Edad Media, a saber: Teología, Jurisprudencia, Medicina y Filosofía. Esta última Facultad se había desarrollado a partir de la *Artistenfakultät* (*facultas artium, artistarum*) cuyo nombre remitía a las siete *artes liberales* del *Trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica / Lógica) y del *Quadrivium* (Aritmética, Música, Geometría y Astronomía). Es ello lo que explica que el estudio de las Matemáticas y las Ciencias de la Naturaleza se realizaba dentro de la Facultad de Filosofía. La división cuatripartita de facultades antes mencionada se prolongaría hasta el siglo XIX. Solamente hacia el final de este siglo comenzarían a surgir en Alemania, desprendiéndose justamente de la Facultad de Filosofía, Facultades diferenciadas para el estudio específico de las ciencias de la naturaleza, de las ciencias del espíritu, de la economía y del Estado.

En el último cuarto del siglo XVIII, la Universidad de Königsberg contaba con 66 estudiantes judíos, en aquel momento el número más elevado de ellos entre todas las Universidades comparables en Alemania. Las mujeres se encontraban excluidas de la docencia.

1725

- Vico publica *Principios de una ciencia nueva* (*Principj di una scienza nuova*) (la edición alemana esperará hasta 1822).
- Hutcheson publica *Investigación sobre el origen de nuestras Ideas de Belleza y Virtud* (*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*)

1726

- Voltaire se exilia en Inglaterra
- Fray Benito Jerónimo Feijoó inicia la publicación de *Teatro Crítico Universal* (8 volúmenes, 1726-1739).
- J. Swift publica *Gulliver's Travels.*

1727

- Muerte de Isaac Newton (1642-1727).
- En el mes de junio, se matricula en Filosofía en la Universidad de Halle el filósofo Anton Wilhelm Amo (en latín: Antonius Guilielmus Amo Afer ab Aximo in Guinea) (1703-1753) nacido en la región de Axim en lo que hoy es Ghana y muy probablemente transportado como esclavo a Holanda.

1728

- Wolff publica *Philosophia rationalis sive Logica.*
- Hutcheson publica *Un Ensayo sobre la Naturaleza y Conducta de las Pasiones y los Afectos* (*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*)
- Nacimiento de Lambert

1729

- Wolff publica *Philosophia prima sive Ontología*
- Bach: *La Pasión según San Mateo*
- Nacimiento de Mendelssohn
- Nacimiento de Lessing
- Nacimiento de Edmund Burke
- Nacimiento de Louis-Antoine de Bougainville (18029-1811)

1730

- Nacimiento de la hermana Anna Luise (muerta en 1774).
- Nacimiento de Hamann

1731

- Nacimiento de la hermana Katharina Barbara (muerta en 1807).
- Muerte de Daniel Defoe (1660-1731)
- Nacimiento de Henry Cavendish (1731-1810)
- Nacimiento de Francisco Javier Clavijero (1731-1787).

1732-1740

- Estudios en el *Collegium Fridericianum*, dirigido por el pastor pietista Franz Albert Schultz (1692-1762), también profesor de Teología de la Universidad de Königsberg. Estudia los autores clásicos de la lengua latina.
  Gracias a la influencia de su madre, Kant entra en contacto con Franz Albert Schultz (1692-1762), uno de los exponentes más sobresalientes del pietismo en Königsberg y, a la vez, uno de los estudiantes más destacados del filósofo de la Ilustración Christian Wolff (1679-1754). Schultz, quien era, además, Profesor de Teología en la Universidad de Königsberg, fue quien descubrió temprano el talento de Kant y fue él quien insistió en inscribirlo en el *Collegium Fridericianum* dirigido por el propio Schultz.
  El *Fridericianum* había sido fundado en 1698 y se ordenaba a partir de un severo reglamento religioso. En él se impartían hebreo y griego tomando como hilo conductor la lectura de las sagradas Escrituras. Especialmente importante para Kant fue la clase de latín y la lectura de los clásicos latinos. De acuerdo a los registros escolares de la época, Kant fue siempre uno de los estudiantes académicamente más distinguidos.
- Pedro Peralta Barnuevo (1664-1743) escribe *Lima Fundada o Conquista del Perú* (1732)

1732

- Nace Franz Joseph Haydn (1732-1809)

1733

- Muerte de Bernaard de Mandeville (1670-1733)
- Nacimiento de Wieland (1733-1813)
- Nacimiento de Joseph Priestley (1733-1804)

1734

- Voltaire publica *Cartas Filosóficas* (*Lettres Philosophiques*)
- Montesquieu publica *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (*Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*)

1735

- Nacimiento de su hermano Johann Heinrich, convertido después en párroco en Alt Arden, Kurland, y muerto en 1800.

- Linneo: *Sistema de la Naturaleza* (*Systema Naturae*). Esta obra se reeditará trece veces a lo largo del siglo XVIII y ejercerá una gran influencia sobre el público cultivado. Kant mismo se referirá a ella en la *Primera Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar* lo mismo que en su *Antropología desde un punto de vista pragmático.*
- Guerra entre Rusia y Turquía.

1736

- Nacimiento de Johanton Nicolas Tetens (1736-1807)
- Nacimiento de Joseph-Louis Lagrange (1736-1813)
- Nacimiento de Coulomb (1736-1806)

1737

- Muerte de su madre. De los relatos de los primeros biógrafos de Kant y de las conversaciones que aquéllos tuvieron con éste, se sabe que la muerte de la madre causó en Kant una profunda impresión que lo seguirá hasta su edad madura.
- Fundación de la Universidad de Gotinga, con un especial énfasis en las ciencias naturales.
- Ignacio de Luzán (1702-1754), estudiante de Giambatista Vico, publica *La Poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies,* inspirado en Boileau y Muratori.
- Nacimiento de Cesare Beccaria (1738-1794)
- Nacimiento de Luigi Galvani (1737-1798)
- Austria se une a Rusia en la guerra contra Turquía.
- Nacimiento de José Antonio Alzate (1737-1799).

1738

- Voltaire publica *Elementos de la Filosofía de Newton (Éléments de la philosophie de Newton).*
- Anton Wilhelm Amo publica su *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* en Halle.
- Daniel Bernaoulli publica *Hydrodynamica* consagrada al estudio de la presión, velocidad y densidad de los fluidos.
- Jacques de Vaucanson (1709-1782), interesado en los problemas de la ingeniería y la mecánica, construye su primer autómata «El Flautista».
- El año siguiente diseña un ejecutante de tambor y un pato.

1739

- Baumgarten publica *Metafísica* (*Metaphysica*).
- Hume publica *A Treatise on Human Nature* (Primera edición alemana: 1790/1791).
- *Tratados de Belgrado*: Fin de la guerra de Rusia y Austria contra Turquía.

1740

- En el otoño de 1740 Kant abandona el Fridericianum como el segundo mejor estudiante de su clase.
- (24 de septiembre) Se inscribe en la Universidad de Königsberg. Estudios de Matemáticas, Ciencias Naturales y Física bajo la influencia del maestro wolffiano Martin Knutzen (1713-1751).
- El peso de sus estudios recae inicialmente no en las ciencias positivas, sino en las llamadas «*Humaniora*», esto es, el estudio de la antigüedad y los clásicos latinos. Entre sus profesores universitarios destacan Franz Albert Schultz, cuyas Lecciones de Dogmática fueron seguidas por Kant por «deseo de sabiduría», y el maestro wolffiano Martin Knutzen (1713-1751), discípulo de Wolff, profesor de Lógica y Metafísica y quien era considerado el docente más famoso de la Albertina. Sus Lecciones versaban sobre Lógica, Metafísica, Matemáticas, Astronomía y Retórica. De acuerdo al relato de Borowski, Knutzen prestó a Kant ejemplares de las obras de Newton y le hizo llegar, en general, todo lo que Kant demandaba de él. Fue así, gracias a Knutzen, que Kant se familiarizó con la obra de Newton y Leibniz.
- Nacimiento del Marqués de Sade (1740-1814).
- Muere Guillermo I y sube al trono Federico II (El Grande) como rey de Prusia.

1740-1748

- Guerras de Silesia que comenzaron con la Guerra de Sucesión Austríaca. Concluirán hasta 1763 con el término de la Guerra de los Siete Años en 1763.

1741

- Voltaire publica *Mahomet o el Fanatismo* (*Mahomet ou le Fanatismo*).
- Muerte de Antonio Vivaldi (1678-1741).
- Nacimiento de Johann Caspar Lavater (1741-1801).

- Nacimiento de Pierre Choderlos de Laclos (1741- 1803).
- Nacimiento de Johann Heinrich Füssli (1741-1825).

1742

- Feijoó inicia la publicación de *Cartas Eruditas* (5 volúmenes, 1742-1760).
- Händel: *El Mesías*.
- Muerte de Francisca Josefa del Castillo y Guevara, la „Madre Castillo» (1671-1742).
- Nacimiento de Georg Christoph Lichtenberg.

1743

- Nacimiento de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Nacimiento de Condorcet (1743-1794).
- Nacimiento de Antoine-Laurent Lavoisier (1743-1794).
- Inicio del conflicto entre Francia e Inglaterra que concluirá con la pérdida de posesiones francesas en Asia y en América.

1744

- Kant forma parte de un grupo de estudiosos interesados en la observación astronómica, especialmente en la especulación sobre un cometa cuya aparición estaba prevista para ese año. Aunque el *Fridericianum* contaba ya en aquella época con un observatorio, el único aparato técnico moderno con el que Kant tendrá algún contacto operativo es el pararrayos de Franklin.
- Descubrimiento del cálculo de variaciones por Euler.
- Muerte de Giambattista Vico (1668-1744).
- Muerte de Alexander Pope (1688-1744).
- Nacimiento de Lamarck (1744-1828).

1745

- C.A. Crusius publica *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (*Bosquejo de las verdades-de-razón necesarias*).
- Muerte de Jonathan Swift (1667-1745).

1746

- Muerte de su padre. Concluye sus estudios en la Universidad. Se sustenta impartiendo clases particulares.

- Bajo la influencia de Vico, Lorenzo Boturini (1702-1751) publica *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional.*
- Nacimiento de Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827).
- Nacimiento de Francisco de Goya (1746-1828).
- Muerte de Hutcheson (1694-1746).

1747

- Tutor privado en la familia del predicador Andersch en Judtschen, cerca de Gumbinnen, una colonia suiza con un cierto grado de independencia constituída mayoritariamente por habitantes de habla fancesa. La educación de los niños en las familias Andersch —y, posteriormente, de las familias von Hülsen y Keyserling— no se restringirá, por lo demás, a asignaturas académicas aisladas sino que estaba asociada también con tareas de educación en el sentido más amplio de la palabra: de acompañamiento a actividades de baile, equitación, esgrima y conversación en francés. En este sentido, los estudiosos de la vida de Kant sostienen que en su época de *Privatdozent* y de profesor universitario, Kant debía por lo menos entender la lengua francesa.

1748

- Hume publica *An Inquiry Concerning Human Understanding* (edición alemana: 1755). Los estudiosos sostienen que Kant obtuvo sus conocimientos acerca de la teoría del conocimiento de Hume a partir de la presentación de la *Inquiry* en la traducción que aparecía en la antología editada por Johann Georg Sulzer bajo el título *Vermischte Schriften* [*Escritos Varios*] (1754-1756)
- Meier publica *Principios de todas las ciencias bellas* (*Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*) (1748-1750, 3 vols.)
- Montesquieu publica *Del espíritu de las Leyes* (*De l'esprit des lois*)
- La Mettrie publica *El Hombre máquina* (*L'Homme machine*)
- Apogeo de los Salones Literarios en Francia. Entre ellos destacan los de Mme. de Lambert, Mme. D'Épinay, Mme. de Lespinasse, Mme. Doublet Mme. Necker Montesquieu lee *El espíritu de las Leyes* (*De l'esprit des lois*) en el Salón de Mme. de Tencin. Mme. de Geoffrin por su parte financiará posteriormente la *Encyclopédie.*
- Nacimiento de Jeremy Bentham (1748-1832).
- Euler publica *Introductio in Analysin Infinitorum* donde desarrolla el concepto de función en el análisis matemático.
- Nacimiento de Jacques-Louis David (1748-1825)

1748-1754

- Tutor privado de diversas familias de los alrededores de Königsberg: Judtschen, Arnsdorf y Rautenburg.

1749

- Escribe su primer libro: *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendingen Kräfte).*
- Swedenborg publica *Secretos celestiales* (*Arcana coelestia*) (Londres, 1740-1756).
- Buffon publica el primer volumen de su Historia Natural (*Histoire naturelle*). Kant se referirá a esta obra en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) (1755).
- Condillac publica *Tratado de los sistemas* (*Traité des systémes*).
- Nacimiento de Goethe.
- Nacimiento de Laplace (1749-1827).

1750

- Achenwall y Pütter publican *Elementa juris naturae.*
- Baumgarten publica *Estética* (*Aesthetica*) (1750-1758).
- Rousseau publica *Discurso sobre las ciencias y las artes* (*Discours sur les Sciences et les Arts*).
- La Mettrie publica *Obras Filosóficas* (Œuvres Philosophiques) (2 Vols.).
- Muerte de J. S. Bach (1685-1750).
- Estancia de Voltaire en Berlín por invitación de Federico II.
- Muerte del Rey João V que se había mantenido en el trono en Portugal durante el periodo 1706-1750 y que, como exponente típico del Absolutismo monárquico se había propuesto contribuir a la modernización económica, social y cultural de Portugal.

1751

- Voltaire publica *El Siglo de Luis XIV* (*Le Siècle de Louis XIV*).
- Hume publica *Investigación sobre los Principios de la Moral* (*The Principles of the Moral*) a partir del libro III del *Treatise*. (Primera edición alemana: 1756).
- Bajo la dirección de D'Alembert y Diderot comienza a aparecer la *Encyclopédie* (1751-1780, 35 volúmenes).

- Muerte de Martin Knutzen.
- Muerte de La Mettrie (1709-1751).

1752

- Meier publica Doctrina de la razón (*Vernunftlehre*) y *Extracto de la Doctrina de la razón* (*Auszug aus der Vernunftlehre*), obra utilizada por Kant en sus *Lecciones de Lógica.*
- Hume publica *Discursos Políticos* (*Political Discourses*).

1753

- Tutor privado en la familia del Conde de Keyserling en Rautenberg, cerca de Tilsit.
- Meier publica *Doctrina filosófica de las costumbres* (*Philosophische Sittenlehre*) (1753-1761, 5 vols.).
- Muerte de Berkeley (1685-1753).
- Nacimiento de Salomon Maimon (1753-1800).

1754

- Regresa a Königsberg.
- Escribe dos ensayos: *Si la Tierra ha cambiado su eje durante sus revoluciones (Ob die Erde in ihrer Umdrehung...einige Veränderung erlitten habe)* y *Sobre la pregunta si la tierra envejece desde un punto de vista físico (Die Frage, ob die Erde peralte, physikalisch erwogen).*
- Hume publica *The History of England, From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (1754-1761).
- Condillac publica *Tratado de las sensaciones* (*Traité des sensations*).
- Muerte de Wolff (1679-1754).
- Muerte de Ignacio de Luzán.

1755

- Escribe *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels).*
- 17 de abril: Entrega del trabajo de Magister: *Bosquejo sucinto de algunas meditaciones sobre el fuego (Meditationum quarundam de igne sucinta delineatio).*
- 13 de mayo: Examen de *Magister.*

- 12 de Junio: Obtiene el título de *Magíster* con la tesis *Sobre el fuego (De igne).*
- 27 de septiembre: obtiene el título de Docente Libre, y, con él, la autorización para desempeñarse como docente universitario, con la tesis *Nueva exposición de los primeros principios de la metafísica (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio).*
- Inicio del período de Docente Privado (*Privatdozent*) (1755-1770).

  En el Semestre de Invierno 1755-1756 Kant comienza a impartir Lecciones de Filosofía. Los temas de estas Lecciones —organizadas, de acuerdo al estilo de la época, tomando como hilo conductor compendios— eran similares a los de su profesor Knutzen: Lógica, Metafísica, Ética, Matemáticas, Física teórica al igual que Geografía Física, una disciplina que Kant es el primero en introducir en el círculo de las asignaturas académicas de la Universidad de Königsberg. A los temas anteriores se suman posteriormente los de Derecho Natural (a partir del Semestre de Invierno de 1766-1767), Enciclopedia Filosófica (a partir del Semestre de Invierno 1767-1768), Antropología (a partir del Semestre de Invierno 1772-1773) y Pedagogía (a partir del Semestre de Invierno 1776-1777). En ocasiones aisladas, Kant imparte alguna Lección también sobre Mecánica y Mineralogía lo mismo que sobre Teología Natural. Entre los estudiantes de Kant se encuentran numerosos extranjeros, particularmente provenientes de los países bálticos así como de Polonia y de Rusia. Especialmente sus Lecciones de Geografía Física y de Antropología son visitadas no solamente por estudiantes, sino también por el público cultivado de Königsberg. Entre los alumnos de Kant —y ello tal vez sea expresión del carácter de la Universidad en aquel momento— no se cuenta ninguna mujer.
- Rousseau publica *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).
- Publicación póstuma del *Sistema de Filosofía Moral* (*System of Moral Philosophy*, 2 vol.) de Hutcheson.
- Winckelmann publica *Pensamientos sobre la imitación de las obras griegas en el arte de la pintura y de la escultura* (*Gedancken über die Nachahmung der griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst*).
- Mendelssohn publica *Conversaciones Filosóficas* (*Philosophische Gespräche*).
- Muerte de Montesquieu (1689-1755)
- Terremoto de Lisboa.

1756

- De enero a abril escribe tres ensayos sobre el terremoto de Lisboa.
- 8 de abril: concursa, sin éxito, para obtener la plaza de Martin Knutzen.
- 10 de abril: sostiene la defensa pública de su disertación *Monadología física (Metaphysica cum geometria iunctae usus in philosophia naturalis, cuius specimen I continet monadologiam physicae)*. Con la presentación de este trabajo obtiene el cargo de profesor extraordinario de la Universidad de Königsberg.
- 25 de abril: como anuncio de las lecciones que impartirá en el semestre de verano publica *Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos (Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde).*
- Fundación en Lisboa de la *Arcádia Lusitana,* academia literaria que seguía el modelo italiano de la *Arcadia de Roma* (1690) y orientada al pensamiento inglés lo mismo que a la Ilustración francesa. Aunque no hubo ninguna escuela arcadista en Brasil, la actitud y el pensamiento de los arcadistas fue recibido en Brasil junto con las ideas de la Ilustración francesa y tuvo un influjo sobre la *Inconfidência Mineira* (1789).
- Nacimiento de Wolfgang Amadeus Mozart.
- Inicio de la Guerra de los Siete Años (1756-1763). En esta guerra se enfrentaron militarmente Prusia contra Austria, Rusia, Francia, Suecia y varios principados. A este conflicto se sumó otro más entre Francia e Inglaterra por el dominio colonial.
- Sebastiao José de Pombal se convierte en Primer Ministro en Portugal (1756-1777) e impulsa vastas reformas en el sentido del «despotismo ilustrado».

1757

- Como anuncio de las lecciones que impartirá, publica *Resumen y anuncio del curso de Geografía Física con un apéndice sobre los vientos del oeste (Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst Anhang...)*
- E. Burke publica *Lo Sublime y lo Bello* (*The Sublime and the Beautiful*).
- Muerte de Fontenelle (1657-1757).
- Nacimiento de Karl Philipp Moritz (1757-1793).
- Nacimiento de William Blake (1757-1827)

- Batalla de Plassey (23 de junio de 1757) en Bengala Occidental entre el ejército británico de la Compañía Británica de las Indias Orientales y el ejército hindú del *nawab* de Bengala, Siraj- urd-Dawlah. Inicio de la dominación británica en la India.

1758

- (22 de enero) ocupación de Königsberg por los rusos. Desde enero de 1758 hasta julio de 1762 Kant es súbdito de la corona zarista rusa.
- Como anuncio de sus lecciones del semestre de verano, publica su *Nuevo concepto doctrinal sobre el movimiento y el reposo (Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe).*
- Diciembre: concursa, sin éxito, para obtener la plaza de Kypke.
- Helvetius publica *Del espíritu* (*De l'Esprit*).
- Vattel publica *Le Droit des gens: Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, 4 Vols.
- Nacimiento de Karl Leonhard Reinhold (1758-1823).

1759

- Como anuncio de sus lecciones de otoño, publica *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo (Versuch einiger Betrachtungen uber den Optimismus).*
- Comienza la correspondencia con Hamann.
- Hamann publica *Memorabilia socrática* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*).
- Lessing publica *Briefe, die Neueste Literatur betreffend* (*Cartas concernientes a la Literartura más reciente*).
- Voltaire publica *Cándido o el optimismo* (*Candide ou l'optimisme*).
- Adam Smith publica *La Teoría de los sentimientos morales* (*The Theory of Moral Sentiments*).
- Apertura al público del Museo Británico, concebido bajo las ideas de los enciclopedistas.
- Muerte de G.F. Händel (1685-1759).
- Nacimiento de Schiller.
- Derrota de Federico II a manos de Austria y Rusia en Kunersdorf.
- Carlos III de Borbón sube al trono en España y se mantiene en el poder durante el período 1759-1788. Su gobierno se caracteriza como un «despotismo ilustrado» preocupado por impulsar la mo-

dernización del Estado, la economía y la sociedad españolas. Es durante este período que tiene lugar la penetración de las ideas de la Ilustración francesa en España.

- Expulsión de los jesuitas de Portugal y Brasil. Reorganización de los
- *Estudios Menores* en Portugal.

1760

- Publica sus *Pensamientos en ocasión de reciente muerte del Señor Johann Friedrich von Funk (Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk).*
- L. Sterne (1713-1768): *Tristram Shandy.*
- A lo largo del siglo XVIII, especialmente desde su segunda mitad, comienza la fundación de diversas academias científicas y literarias al igual que «Sociedades de Amigos del País» siguiendo el modelo español y portugués en México, Río de Janeiro, Lima, Buenos Aires, Bogotá y Montevideo. Estas organizaciones tenían como propósito contribuir al desarrollo económico y cultural del país. A ellas se aúna la publicación de periódicos, semanarios y revistas con un propósito didáctico de difusión de ideas de la Ilustración. Ejemplos de ellos son el *Diario Literario de México* (1768) o el *Papel periódico de La Habana* (1790).
- Nacimiento del Conde de Saint Simon (1760-1825).

1761

- Martin Lampe, ex soldado del ejército prusiano, comienza a trabajar, durante más de 40 años, como criado de Kant.
- Rousseau publica *Julie ou la Nouvelle Héloise.*
- Rousseau redacta su carta a D'Alembert sobre el teatro.
- Nacimiento de Jacob Sigismund Beck (1761-1840).
- Abolición de la esclavitud en Portugal. No obstante, ella continúa en las colonias portuguesas.

1762

- Johann Gottfried Herder (1744-1803) se hace alumno de Kant y frecuenta sus aulas durante dos años, hasta 1764.
- Kant escribe *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen).*

- El 12 de junio de 1762 María Charlotta Jacobi dirige a Kant una carta en tono indirectamente amoroso. Se trata de una de las pocas anécdotas amorosas que se saben acerca de la vida de Kant quien por lo demás permaneció soltero a lo largo de su vida.
- Rousseau publica *Emilio (Émile ou de l'éducation)* y el *Contrato social (Du Contrat social)*.
- Hamann publica *Cruzadas del Filólogo* (*Kreuzzüge des Philologen*). En ellas se contiene *Aestetica in nuce. Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prosa.*
- Ch. M. Wieland publica *Shakespeares Theatralische Werke* (*Obras teatrales de Shakespeare*) (1762-1766)
- Estreno en Viena de *Orfeo y Eurídice* de Christoph W. v. Gluck.
- Muerte de Baumgarten (1714-1762)
- Nacimiento de Fichte (1762-1814)
- Durante Julio termina la ocupación rusa de Königsberg.
- Guerra de España contra Inglaterra y Portugal (1762-1763).

1763

- Escribe dos obras: *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes)* e *Intento por introducir el concepto de magnitudes negativas en filosofía (Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen).* Especialmente en este segundo escrito se advierten las preocupaciones de crítica a la metafísica que caracterizan a la obra de Kant en esta década. Kant se ocupa especialmente de los problemas de método de la metafísica.
- Kant imparte su última Lección sobre Matemáticas. Johann Schultz, matemático de Königsberg, fue siempre para Kant la instancia especializada en esta disciplina que, sin embargo, no había alcanzado un nivel demasiado alto en la *Albertina.*
- Voltaire publica *Tratado sobre la Tolerancia* (*Traité sur la tolérance*).
- Winckelmann publica *Geschichte der Kunst des Alterthums* (*Historia del Arte de la Antigüedad*).
- Nacimiento de Jean Paul (1763-1825).
- *Paz de París* con la que concluye la *Guerra de los Siete Años.* Francia renuncia a buena parte de su imperio colonial. España pierde Florida y conserva Louisiana. Inglaterra, por su parte, se eleva al rango de potencia mundial.

1764

- Kant rechaza el ofrecimiento para ocupar una cátedra de Poética (*Dichtkunst*).
- Publica las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen).*
- Publica en tres entregas en el *Diario erudito y político de Konigsberg (Königsberger Gelehrte und Politische Zeitungen),* el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza (Versuch über die Krankheiten des Kopfes).*
- Kant recibe, de parte de la Academia de Berlín, el segundo premio por su ensayo *Investigación sobre la distinción de los principios de teología natural y moral (Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral).* El primer premio fue otorgado a Moses Mendelssohn (1729-1786). El Ensayo había sido redactado a finales de 1762 y se publica hasta 1764. Al lado de *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*), este ensayo da a conocer a Kant como filósofo en toda Alemania.
- Lambert publica su *Nuevo Organon.* (*Neues Organon*).
- Voltaire publica su *Diccionario Filosófico* (*Dictionnaire Philosophique*).
- Beccaria publica *De los delitos y de las penas* (*Dei delitti e delle pene*).
- Nacimiento de José Artigas (1764-1850).
- Muerte de Feijoo (1676-1764).

1765

- Kant publica el *Anuncio de la organización de sus lecciones en el semestre de invierno 1765/76 (Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765/66).*
- Empieza la correspondencia con Lambert. Justamente en una carta turnada a éste con fecha del 31 de diciembre de 1765, Kant comunica que se encuentra trabajando en un escrito sobre «el método propio de la metafísica y, por medio de ésta, de la filosofía entera» (AA X, 56).
- Solicita el empleo de sub bibliotecario de la Biblioteca Real del castillo de Königsberg.

- Se publican los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*) de Leibniz (1646-1716). Esta obra había sido escrita hacia 1704 pero publicada hasta 1765, inicialmente en francés y, posteriormente, en 1778, en alemán.
- Lambert publica *Contribuciones para el uso de la Matemática y su aplicación* (*Beyträge zum Gebrauch der Mathematik und deren Anwendung*) (1765-1772, 4 vols.).
- Fundación de uno de los más importantes órganos de la Ilustración alemana: la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* por F. Nicolai (1765-1792).
- J. Macpherson publica *The Works of Ossian.*
- James Watt inventa la máquina de vapor.
- Nacimiento de Franz Xaver von Baader (1765-1841).
- Nacimiento de José María Morelos (1765-1815).
- Comienzo de las reformas comerciales en Hispanoamérica.
- La *East India Company* asume el control de Bengala.

1766

- Kant publica sus *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik).*
- Comienza la correspondencia con Mendelssohn.
- Abril: obtiene, como su primer empleo público fijo, el puesto de sub bibliotecario de la biblioteca real, el cual conservará hasta mayo de 1772.
- Herder publica *Sobre la más reciente literatura alemana. Fragmentos* (Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente).
- Lessing publica *Laookon* (*Laokoon: oder über die Grenze der Mahlerey und Poesie*).
- Wieland publica *Historia de Agathon* (*Geschichte des Agathon*) (1766-1767).
- Expedición marítima de Bougainville alrededor del mundo (1766-1769).
- Nacimiento de Thomas Robert Malthus (1766-1834).
- Motín de Esquilache en Madrid. Ascenso de los reformadores Floridablanca y Campomanes en el gobierno español.
- Bougainville realiza la primera circunnavegación francesa (1766-1769).

1767

- Mendelssohn *publica* su obra *Fedón o sobre la Inmortalidad del alma (Phädon, oder ubre die Unsterblichkeit der Seele).*
- Lessing publica *Dramaturgia de Hamburgoo* (*Hamburgoische Dramaturgie*) (1767-1769)
- Nacimiento de Wilhelm von Humboldt (1767-1835)
- Nacimiento de August Wilhelm von Schlegel (1767-1845)
- Expulsión de los jesuitas de Hispanoamérica.

1768

- Publica *Sobre el primer fundamento de la distinción de las regiones del espacio (Von dem resten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume).*
- Wieland publica *Musarion, oder die Philosophie der Grazien* (*Musarion o la Filosofía de las Gracias*).
- Se publica *Die Gedichte Ossians eines alten celtischen Dichters, aus dem Englischen übersetzt von M. Denis* (*Los poemas de Ossian, un antiguo poeta celta*, traducidos del inglés por M. Denis).
- Muerte de Winckelmann (1717-1768).
- Nacimiento de Schleiermacher (1768-1834).
- Viajes de James Cook por el Océano Pacífico (1768-1779). El primer viaje (1768-1771) permite el descubrimiento de Nueva Zelandia y Australia al igual que su apropiación por Inglaterra.
- Antonio Alzate publica el *Diario Literario de Méjico.*

1769

- Octubre: recibe la invitación para ser profesor titular en la Universidad de Erlangen, pero Kant abriga la esperanza de obtener una cátedra en la Universidad de Königsberg, por lo cual rechaza la invitación en diciembre.
- Herder publica *Kritische Wälder* (*Silvas críticas*).
- Nacimiento de Alexander von Humboldt (1769-1859).
- Nacimiento de Napoleón.

1770

- Enero: La Universidad de Jena lo invita como profesor titular.
- Marzo: Concursa para la plaza de profesor de Lógica y Metafísica en la Universidad de su ciudad natal.

- 21 de agosto: defensa pública de la disertación *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)*. Mediante la presentación, en disputa pública, de este trabajo, Kant se convierte en profesor titular regular de la Universidad de Königsberg.
- D'Holbach publica *Sistema de la Naturaleza* (*Système de la Nature*)
- Estudios de Lavoisier sobre la oxidación de los metales.
- Nacimiento de Hegel (1770-1831).
- Nacimiento de Hölderlin (1770-1843).
- Nacimiento de Rahel Varnhagen (1771-1831).
- Nacimiento de L. V. Beethoven (1770-1827).
- James Cook llega por vez primera a Australia y toma posesión de ese territorio en nombre de Inglaterra.

1770-1781

- Década del silencio; origen de la *Crítica de la Razón Pura (Kritik der reinen Vernunft)*. La tentativa de desarrollar la Disertación inaugural de 1770 coloca a Kant en el interior de un proceso de reflexión que se prolonga a lo largo de diez años. Especialmente en su correspondencia con Marcus Herz se documentan las tentativas, proyectos y bosquejos de Kant en este período. Se habla así en 1772 de una obra que debía llevar por título *Los límites de la sensibilidad y de la razón (Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft)* —un proyecto que Kant había comenzado a desarrollar en el verano de 1771 y abandona en 1776—. Esta obra debía componerse de dos partes: 1) una fenomenología general en el sentido de la doctrina de la apariencia de Lambert desarrollada ahora en el sentido de lo que posteriormente será la dialéctica comprendida como teoría de la apariencia, y 2) un breve bosquejo fundamental del método de la metafísica en el que debían incluirse: a) los principios del sentimiento y del gusto así como de los impulsos natural-sensibles y b) los primeros fundamentos de la moralidad (véase la carta a Herz del 21 de febrero de 1772). Sin embargo, todos estos proyectos y bosquejos se sobreponen, superan, desplazan, acotan y limitan continuamente por nuevas reflexiones. Es en este período donde se localiza el origen de la *Crítica de la Razón Pura (Kritik der reinen Vernunft)*.
- Nacimiento de William Wordsworth (1770-1850).

1770-1788

- Karl Abraham von Zedlitz ocupa el cargo de ministro de educación de Prusia. A él dedicará Kant la *Crítica de la Razón Pura.*

1771

- Publicación de la reseña del libro de Moscati intitulado *De las diferencias corporales esenciales entre la estructura de los animales y de los hombres.*
- Lambert publica su *Arquitectónica* (*Anlage zur Architectonik, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*) (2 Vols.)
- John Millar publica *Observaciones concernientes a las distinciones de rangos en la sociedad* (*Observations Concerning the Distinctions of Ranks in Society*). Se considera que esta obra marca el inicio de la sociología.
- Johann Georg Sulzer publica *Teoría General de las Bellas Artes* (*Allgemeine Theorie der schönen Künste*) (1771-1774).
- Muerte de Helvetius (1715-1771).
- Nacimiento de Georg Friedrich Creuzer (1771-1858).

1772

- Kant abandona sus actividades de sub bibliotecario. Expone por primera vez, en carta a Marcus Herz, las líneas fundamentales de su concepción de la *Crítica de la Razón Pura.*
- Herder publica *Ensayo sobre el Origen del Lenguaje* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*).
- Estudios de Lavoisier sobre la composición del aire.
- Nacimiento de Georg Phillip Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772-1801).
- Nacimiento de Friedrich von Schlegel (1772-1829).
- Nacimiento de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834).
- Segundo Viaje de James Cook (1772-1775).
- Primer reparto de Polonia entre Rusia, Prusia y Austria.

1773

- Goethe trabaja en las primeras escenas de *Fausto* (*Urfaust*, 1773-1775).
- Goethe publica: *Von deutscher Baukunst* (*De la arquitectura alemana*).

- Herder publica *Von deutscher Art und Kunst* (*De la clase y el arte alemanes*). En él se encuentra la correspondencia sobre Ossian y Shakespeare).
- Justus Möser publica *Patriotische Phantasien* (*Fantasías Patrióticas*) (4 vols. 1773-1778).
- Laplace aplica exitosamente la teoría de la gravitación de Newton al sistema solar.
- Alonso Carrió de la Vandera (1715-1783) publica *El Lazarillo de ciegos caminantes*.
- Nacimiento de Ludwig Tieck (1773-1853).
- Nacimiento de Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798).

1774

- Goethe publica *Las penas del joven Werther* (*Die Leiden des jungen Werther*).
- Jospeh Priestley descubre el oxígeno.
- Gluck: *Ifigenia en Aulide*.
- *Orfeo*
- Nacimiento de Caspar David Friedrich (1774-1840)

1775

- Publica, como anuncio de sus lecciones, *Sobre las diversas razas humanas (Von den verschiedenen Rassen der Menschen)*.
- Lavater publica *Fragmentos fisionómicos para la promoción del conocimiento y amor humanos* (*Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*) (4 Vols.: 1775-1778).
- Muere Crusius.
- Inicio de la Guerra de Independencia en los Estados Unidos de Norteamérica (1775-1783). Los sentimientos de Kant son favorables a los insurgentes norteamericanos.

1776

- Publica en el diario *Königsbergische Zeitung* el ensayo sobre el Instituto *Filántrópico de Dessau (Dessau Philantropinum)*
- Durante el semestre de verano Kant ocupa el cargo de Decano de la Facultad de Filosofía.
- Muere Hume.

- Ch. Garve publica *Versuch über das Genie* (*Ensayo sobre el Genio*).
- J. A. Eberhard publica *Allgemeine Theorie des Denkens und des Empfindens* (*Teoría general del pensamiento y la sensación*).
- Adam Smith publica *Una Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las Naciones (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*), 2 Vols. En él se menciona a »Konnigsberg» como una de las metrópolis comerciales de la época. Sin embargo, no será sino hasta finales de siglo que un alumno de Kant, el economista Kraus, logre introducir y propagar con gran éxito en Königsberg las ideas económicas de Adam Smith quien para Kant era básicamente el autor de la »teoría de los sentimientos morales«.
- E. Gibbon (1737-1794) inicia la publicación de *Historia sobre la declinación y caída del Imperio Romano* (*History of the decline and fall of the Roman Empire*) (1776-1788).
- D'Holbach publica *La Moral universal* (*La Morale universelle ou les Devoirs de l'Homme fondés sur la nature*).
- Nacimiento de Herbart (1776-1841).
- Nacimiento de José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827).
- 4 de julio Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica.
- Declaración de los Derechos (*Bill of Rights*) (*life, liberty, and the pursuit of happiness*) promulgada en Virginia el 12 de junio de 1776 en la que se consagran las garantías a los derechos individuales y se establecen las limitaciones en la acción de los gobiernos federal y estatal.
- Tercer viaje de James Cook (1776-1779).

1777

- Publica un nuevo ensayo sobre el Instituto Filantrópico de Dessau.
- Tetens publica *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo* (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*).
- Friedrich Maximilian Klinger publica el drama *Sturm und Drang* que dará posteriormente el nombre a un movimiento literario alemán.
- Muerte de Johann Henrich Lambert (1728-1777).
- Muerte de Georg Friedrich Meier (1718-1777).
- Nacimiento de Heinrich von Kleist (1777-1811).
- Nacimiento de Philipp Otto Runge (1777-1810).

1778

- Rechaza el ofrecimiento como profesor en la Universidad de Halle.
- Herder publica *Cantos Populares* (*Volkslieder*).
- Diderot publica *Jacques el fatalista* (*Jacques le Fataliste*).
- Muerte de Voltaire (1694-1788) y Rousseau (1712-1778).
- Muerte de Linneo (1707-1778).
- Nacimiento de Clemens Brentano (1778-1842).
- Nacimiento de José de San Martín (1778-1850).
- Nacimiento de Bernaardo O'Higgins (1778-1842).
- Inicio de la Guerra de Sucesión de Baviera que concluye en mayo de 1779.

1779

- Se publican póstumamente los *Dialogues Concerning Natural Religión* (*Diálogos sobre Religión Natural*) de Hume (Primera edición alemana: 1781).
- Lessing publica *Nathan el sabio* (*Nathan der Weise*) (1779).
- Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1795) publica *El Nuevo Luciano de Quito o Despertador de ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura* proponiendo una reforma de la educación.
- Muerte de Johann Georg Sulzer (1720-1779).
- Guerra entre España e Inglaterra (1779-1783).

1779-1780

- Durante el semestre de invierno Kant desempeña, por segunda ocasión, el cargo de Decano de la Facultad de Filosofía.

1780

- Se convierte en miembro permanente del senado de la Universidad; ocupará este cargo hasta 1804.
- Lessing publica su obra *La educación del género humano (Die Erziehung des Menschengeschlechts)*.
- Herschel descubre el planeta Urano.
- Lavoisier descubre el papel del oxígeno en la respiración.
- Experimentos de Galvani sobre la electricidad.

- Francisco Javier Clavijero (1731-1787) publica en su exilio italiano *Historia Antigua de México* (1780-1781). Esta obra se publica hasta 1826 en español en Londres.
- Muerte de Condillac (1715-1780).
- Nacimiento de Karoline von Günderrode (1780-1806)

1780-1784

- Cuarta Guerra Naval entre Holanda e Inglaterra.
- Francisco Javier Clavijero publica en Bolonia su *Historia antigua de México* (1780-1781).
- Rebelión de Tupac-Amaru en Perú.

1781

- Mayo: publicación de la *Crítica de la Razón Pura (Kritik der reinen Vernunft).* Kant experimenta una sensación de aislamiento por el poco eco que encuentra inicialmente la obra. La reacción de Mendelssohn —que para Kant era de especial importancia— no fue de entusiasmo.
- Schiller publica *Los Bandidos* (*Die Räuber*).
- Pestalozzi publica *Lienhard und Gertrud.*
- Nacimiento de Adelbert von Chamisso (1781-1838).
- Rebelión de los comuneros en Nueva Granada.

1782

- El pastor Bobrik, de Prusia occidental, envía a Kant un ensayo de traducción en latín de la *Crítica de la Razón Pura.* Kant considera este ensayo como inutilizable.
- El 19 de enero de 1782 aparece en las *Göttinginschen Anzeigen von gelehrten Sachen* el texto de Garve y Feder denominado «*Reseña de Gotinga*». Se trata de la primera reseña de la *Crítica de la Razón Pura* donde por lo demás se ataca a la filosofía de Kant quien se muestra demasiado afectado por estos ataques.
- Aparece el *Jugement sur la paix perpetuélle* (*Juicio sobre la Paz Perpetua*) de Jean-Jacques Rousseau.
- Choderlos de Laclos publica *Les Liaisons dangereuses.*
- Muerte de Daniel Bernaoulli (1700-1782)
- Inglaterra confiere a Irlanda el estatuto de autonomía mas no otorga el derecho de voto a los católicos.

1782-1783

- Durante el semestre de invierno Kant desempeña, por tercera ocasión, el cargo de Decano de la Facultad de Filosofía.

1783

- Publica los *Prolegómenos a toda metafísica del por venir que pueda presentarse como ciencia (Prolegómena zu einer jeden künftingen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können).*
- Reseña del libro de Schultz *Ensayo de doctrina moral para todo hombre independientemente de las diferencias religiosas*
- Diciembre: Kant adquiere una casa propia situada en el centro de Königsberg, cerca del castillo. Sin embargo, no se instalará completamente en ella sino hasta 1787.
- Se le solicita a la facultad de filosofía de la Universidad de Königsberg, expresamente a Kant y al físico Reusch, la elaboración para el senado de un peritaje sobre los dispositivos de seguridad técnicos en la construcción de un pararrayos en la ciudad.
- Mendelssohn publica *Jerusalén o sobre poder religioso y Judaísmo* (*Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*), obra central de la Ilustración judía donde se plantea el problema de la relación entre el Estado y la religión.
- Erich Biester y Friedrich Gedike fundan la revista *Berlínische Monatsschrift* que se desarrolla rápidamente hasta convertirse en un órgano central de la Ilustración alemana. Entre 1784 y 1796 Kant publicará en ella alrededor de 15 trabajos.
- Lavoisier presenta sus análisis del agua.
- José Celestino Mutis (1732-1808) crea el instituto científico *Expedición Botánica donde se elabora la obra Flora de la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada* (3 vols., inconclusa).
- Muerte de D'Alambert.
- Muerte de Euler (1707-1783).
- Nacimiento de Stendhal (1783-1842).
- Nacimiento de Simón Bolívar (1783-1830).

1783-1784

- La Paz de París y los Tratados de Versalles concluyen la Guerra de Independencia de los Estados Unidos.

1784

- Noviembre: Kant publica en la revista *Berlínische Monatsschrift* su ensayo *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht).*
- Diciembre: responde a la pregunta planteada por la Academia de Berlín sobre ¿Qué es la Ilustración? Con el ensayo titulado *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?).*
- Herder publica *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (*Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*) (1784-1791).
- Johan Schultz, profesor de Matemáticas en Königsberg, publica *Explicaciones sobre la Crítica de la Razón Pura del Señor Profesor Kant (Erläuterungen Über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft).* Se trata del primer comentario publicado sobre la *Crítica de la Razón Pura.* Sin embargo, en este escrito se expresa la reacción inicial generalizada entre el público académico frente a esta obra de Kant a la que se le reprochan «oscuridad e incomprensibilidad insuperables».
- Experimentos de Cavendish sobre la composición del agua (1784-1785).
- Muere Diderot.
- Fundación de la colonia española de Filipinas donde los españoles se encontraban desde 1564.

1785

- En enero y noviembre publica, en la revista *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena, dos reseñas del libro de Herder *Ideas.*
- En marzo publica, en la revista *Berlínische Monatsschrift,* el ensayo *Sobre los volcanes de la luna (Über die Volkane im Monde).*
- En abril publica la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten).*
- En mayo publica, en la revista *Berlínische Monatsschrift,* el ensayo titulado *Sobre la publicación ilegal de libros (Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks).*
- En noviembre publica, nuevamente en la revista *Berlínische Monatsschrift,* el ensayo titulado *Sobre la definición del concepto de raza humana (Über die Bestinmung des Begriffs einer Menschenrasse).*

- Mendelssohn publica sus *Horas matinales o Lecciones sobre la existencia de Dios (Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes).*

1785-1800

- Se forma en la Universidad de Jena la que puede ser considerada la primera generación de kantianos en la que se encontraban, entre otros, Johan Schultz, Carl Christian Erhard Schmid, Christian Gottfried Schütz y Jacob Sigismund Beck. Los miembros de esta generación redactan los primeros diccionarios sobre Kant, y los primeros comentarios sobre su filosofía. Justamente en el semestre de invierno de 1785-1786 Schmid ofrece el que tal vez haya sido el primer curso dedicado a la *Crítica de la Razón Pura.* En algunos de los integrantes de este grupo, como Beck, comienza a delinearse el tránsito hacia el idealismo alemán.
- G. Hufeland y Ch. G. Schütz fundan la *Allgemeine Literatur Zeitung* en Jena (1785-1803, Jena y 1804-1849, Halle). Este órgano adquiere poco a poco una gran importancia como expresión del clasicismo y del romanticismo alemanes. En él colaborarán Kant, Goethe, Schiller y Humboldt, entre otros. Especialmente durante su edición en Jena se convierte poco a poco en un órgano del naciente kantianismo. En 1785 Schütz publica ahí una reseña de *la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.*
- Jacobi publica *Sobre la Doctrina de Spinoza en cartas al Señor Moses Mendelssohn (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn)* (Primera edición en Breslau, 1785; segunda edición en 1789). Inicia la disputa entre Mendelssohn y Jacobi conocida como la disputa del panteísmo.
- Mendelssohn publica sus *Horas matinales* (*Morgenstunden*).
- Karl Philipp Moritz publica *Anton Reiser. Una novela psicológica* (*Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*) (1785-1790).
- Schiller edita la revista *Thalia* (1785-1791).
- Schiller publica *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* (*El escenario teatral considerado como una institución moral*).
- Sade redacta *Los ciento veinte días de Sodoma* (*Les cent-vingt journées de Sodome ou l'école du libertinage*) (publicada hasta 1904).
- Lamarck publica *Diccionario de Botánica.*
- Coulomb publica los resultados de sus experimentos sobre electricidad (1785-1789).
- Jacques-Louis David: *El Juramento de los Horacios.*

- Nacimiento de Bettina von Arnim (1785-1859).
- Nacimiento de Jacob Grimm (1785-1863).
- Nacimiento de Alessandro Manzoni (1785-1873).

1785-1786

- Durante el semestre de invierno Kant desempeña, por cuarta ocasión, el cargo de Decano de la Facultad de Filosofía.

1786

- Enero: Kant publicó en la revista *Berlínische Monatsschrift,* el ensayo titulado *Presunto inicio de la historia humana (Mutmasslicher Anfang des Menschengeschichte)*
- En Pascua publica *Primeros Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft).*
- 26 de mayo: Carta a L.H. Jakob en la que Kant anuncia su trabajo en una segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* a petición de su editor. En ella se propone responder a objeciones y a problemas de interpretación planteados por la primera edición de esta obra.
- F.G. Born, de Leipzig, ofrece a Kant realizar una traducción de la *Crítica de la Razón Pura* al latín clásico para hacer esta obra accesible al público de lengua inglesa, francesa y holandesa. Kant acepta; el proyecto concluye hasta 1796-1798.
- Durante el semestre de verano Kant desempeña, por primera vez, el cargo de rector de la Universidad.
- Agosto: muere Federico el Grande.
- Reseña del ensayo de Hufeland sobre *El principio del derecho natural (Grundsatz des Naturrechts).*
- *Observaciones sobre el examen de Jacob a las Horas matinales de Mendelssohn (Bemerkungen zu Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden).*
- Septiembre: sube al trono Federico Guillermo II. Kant organiza el papel de la Universidad en las festividades de ascensión al trono.
- Prohibición en Marburg de enseñar filosofía kantiana. Esta prohibición será levantada hasta 1787.
- Octubre: publica en la revista *Berlínische Monatsschrift,* el trabajo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (Was heißt, sich im Denken orientieren?)*

- 21 de noviembre: Kant anuncia en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena una revisión de la *Crítica de la Razón Pura* que debe concluir de una vez por todas la tarea de una evaluación completa de la facultad de la razón pura mediante una «*Crítica de la Razón Práctica pura*». De este modo, a la «crítica de la razón especulativa pura» presentada en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, deberá añadirse ahora, en la segunda edición, una «*Crítica de la Razón Práctica pura*» que pueda asegurar el «principio de la moralidad» en contra de toda objeción y servir para concluir la totalidad de la investigación crítica.
- 7 de diciembre: Kant ingresa como miembro externo de la Academia de Ciencias de Berlín.
- K.L. Reinhold publica sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* (*Briefe über die Kantische Philosophie*).
- Mendelssohn publica *A los amigos de Lessing* (*An die Freunde Lessings*).
- Georg Forster publica *Noch etwas über die Menschenrassen* (*Todavía algo sobre las razas de los seres humanos*).
- Schiller publica *Cartas Filosóficas* (*Philosophische Briefe*).
- K.Ph. Moritz publica Über die bildende Nachahmung des Schönen (*Sobre la imitación figurativa de lo bello*).
- Gottfried August Bürger publica *Los asombrosos viajes por mar y tierra, las campañas y las divertidas aventuras del Barón de Münchhausen* (*Wunderbare Reisen zu Wasser und Lande, Feldzüge und lustige Abentheuer des Freyherrn von Münchhausen*).
- Antonio de Alcedo (1735-1812) publica en Ecuador la que se considera la primera enciclopedia especializada en Latinoamérica: *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América* (1786-1789).
- Mozart: *Las Bodas de Fígaro.*
- Muerte de Mendelssohn.
- Nacimiento de Wilhelm Grimm (1786-1859).

1787

- Segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura.* Ésta se publica sin la «*Crítica de la Razón Práctica pura*» anunciada previamente en la *Allgemeine Literatur-Zeitung.* Kant ha modificado sus planes y trabaja ahora en una publicación independiente sobre la *Crítica de la Razón Práctica.*
- En la Pascua, en Riga, el editor de Kant, Johann Friedrich Hartknoch, anuncia en el catálogo de la Feria de Leipzig la publicación

de una «*Fundamentación de la Crítica del Gusto (Grundlegung zur Critik des Geschmacks*)».

- 25 de junio: Carta a Christian Gottfried Schütz en la que Kant expresa su intención de avanzar en una «fundamentación de la crítica del gusto».
- 11 de septiembre: Carta a L. H. Jacob donde anuncia que la *Crítica de la Razón Práctica* se encuentra ya en manos del editor de Halle Friedrich August Grunert
- 28-31 de diciembre: Carta a Reinhold donde anuncia su trabajo en un manuscrito sobre la «crítica del gusto (*Critik des Geschmacks*)» en la que se descubre la existencia de una nueva clase de principios a priori, se ofrece una enumeración de las tres facultades del ánimo (a saber: facultad de conocimiento, el sentimiento de placer y displacer y la facultad de desear) y se reconoce la existencia de tres partes de la filosofía, cada una con sus correspondientes principios a priori: la filosofía teórica, la teleología y la filosofía práctica.
- A partir de la Pascua, Kant decide no comer solo en casa. En lo sucesivo comerá en compañía de un invitado. El primero de ellos es Kraus, profesor de la Universidad de Königsberg. Kant acostumbra una sola comida al día, pero abundante y prolongada a lo largo de varias horas.
- Reinhold se convierte en Profesor de Filosofía en Jena. Desde su cátedra comienza una labor de difusión de la filosofía kantiana acompañada de tentativas de mejoramiento de la misma.
- Jacobi publica *David Hume sobre la Fe o Idealismo y Realismo* (*David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*).
- Goethe publica *Ifigenia en Tauris* (*Iphigenie auf Tauris*).
- Schiller publica *Don Carlos* (*Don Karlos*).
- Mozart: *Don Giovanni*.
- Jacques-Louis David: *La Muerte de Sócrates*.
- Muerte de Christoph W. v. Gluck (1714-1787).
- En Estados Unidos, la Convención de Filadelfia elabora y vota la Constitución. Pilares fundamentales de ella eran el federalismo, los principios de la división de poderes (Presidencia, Congreso y Suprema Corte) y de la soberanía popular.
- Inglaterra inicia la colonización de Australia.
- Inicios de movimientos a favor de la abolición de la esclavitud en Filadelfia, Boston y Nueva York.

1788

- Aparece publicada a principios de año la *Crítica de la Razón Práctica (Kritik der praktischen Vernunft).*
- En enero aparece en la revista *Der Deutsche Merkur* el ensayo *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía (Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie).*
- Semestre de verano: Kant desempeña, por segunda ocasión, el cargo de rector de la Universidad.
- C.C.E. Schmidt publica su *Diccionario para el uso más fácil de los escritos kantianos* (*Wörtebuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*).
- J. A. Eberhard, Profesor de Filosofía en Halle y destacado representante de la filosofía de la Ilustración alemana, funda en esa misma ciudad el *Philosophisches Magazin* en el que se publicarán diversos ataques en contra de la *Crítica de la Razón Pura.*
- Schiller publica el poema *Los Dioses de Grecia* (*Die Götter Griechenlands*) en la revista de Wieland *Teutschen Merkur.*
- Ingreso de Hölderlin y Hegel a la *Evangelische Stift* de Tubinga. Dos años más tarde ingresará Schelling a esta misma institución.
- Alexander Hamilton, James Madison y John Jay publican *Federalist Papers.*
- J. Bentham publica *Introducción a los principios de moral y jurisprudencia* (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*).
- Lagrange publica *Mecánica Analítica* (*Mécanique analytique*)
- Muerte de Hamann.
- Muerte de Buffon (1707-1788).
- Muerte de C.P. E. Bach (1714-1788).
- Nacimiento de Schopenhauer (1788-1860).
- Nacimiento de Byron (1788-1824).
- 9 de Julio: primer edicto de Federico Guillermo II sobre religión (*Wöllnersches Religionedikt*). Se trataba de un edicto concebido por J.F.Wöllner, Ministro de Justicia y de Cultos, quien reemplazaba en estas funciones al Barón de Zedlitz, amigo de Kant a quien éste había dedicado la *Crítica de la Razón Pura.* El Edicto tenía como propósito impedir la difusión del pensamiento de la Ilustración.
- 19 de diciembre: nuevo edicto sobre religión (*Neues Zensuredikt*) que restablece la censura.

- Protectorado ruso en Polonia.
- Carlos IV sube al trono en España y permanecerá en el poder durante el período 1788-1808. El «despotismo ilustrado» empieza a perder fuerza. Frente a la amenaza representada por la Revolución francesa, la Monarquía y la Iglesia españolas establecen una alianza para la contención de las reformas.

1789

- Inicia la Revolución Francesa
- 12 de mayo: Carta a Reinhold donde Kant habla por vez primera de una «*Crítica de la Facultad de Juzgar*, de la que la crítica del gusto es una parte»
- El escritor ruso Nikolai Karamsin (1766-1826) hace una visita imprevista a Kant, quien le brinda amable acogida durante tres horas.
- El Ministro de Prusia envía al joven Kiesewetter a Königsberg para posteriormente poder introducir la enseñanza de la filosofía kantiana en Berlín.
- Reinhold publica sus obras *Sobre los destinos de la filosofía kantiana hasta ahora (Über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie)* y *Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación* (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vortsellungsvermögens*).
- Johann Schulz publica su *Examen de la Crítica de la Razón Pura de Kant* (*Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*).
- Sieyès publica *Qu'est-ce que le Tiers Ètat.*
- Lavoisier publica *Tratado elemental de Química* (*Traité élémentaire de chimie*).
- Muerte del Barón d' Holbach.
- 4 de febrero: George Washington es elegido Presidente de los Estados Unidos de Norteamérica.
- 5 de mayo: Asamblea de los Estados Generales (Aristocracia, Clero y Burguesía) en Versalles.
- El Tercer Estado se constituye en Asamblea Nacional y se declara dispuesto a disolverse tras la promulgación de una Constitución.
- 14 de julio: Inicia la Revolución Francesa con la toma de la Bastilla.
- 26 de agosto: *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.*
- 25 de septiembre: El Congreso de Estados Unidos concluye *la Bill of Rights*, esto es, la *Carta de Derechos* que contiene las primeras

diez enmiendas de la Constitución de los Estados Unidos que serán aprobadas el 15 de diciembre de 1791.

- Movimiento de rebelión independista en Ouro Preto (Minas Gerais, Brasil) conocido como *Inconfidência Mineira.*

1790

- Publicación de la *Crítica de la Facultad de Juzgar (Kritik der Urteilskraft).*
- Como respuesta a Eberhard, Kant publica *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva Crítica de la Razón Pura sería inútil respecto de una anterior (Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll).*
- Formando parte de la obra de Borowski intitulada *Cagliostro,* Kant publica del ensayo *Sobre el fanatismo y los remedios contra él (Über die Schwärmerei und die Mittel dagegen).*
- En Ingolstadt, en la región de Baviera, se prohíbe la enseñanza de la filosofía kantiana que ahora comienza a ejercer su influjo en territorios católicos.
- Maimon publica su *Ensayo sobre filosofía trascendental* (*Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anemerkungen*).
- Friedrich Philipp Immanuel Niethammer (1766-1848) llega a la *Evangelische Stift* de Tubinga. Bajo su influencia realizan Schelling, Hölderlin y Hegel su primer acercamiento a Kant.

1790-1792

- Carl Immanuel Diez (1766-1796), un kantiano «*enragé*», se encuentra como *Repetent* en la *Evangelische Stift* de Tubinga. En ella se encuentra también Johann Friedrich Flatt (1759-1821) quien era exponente de un kantianismo moderado.
- Goethe publica *Fausto. Un Fragmento* (*Faust. Ein Fragment*).
- Goethe publica *Intento de explicar la metamorfosis de las plantas* (*Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*).
- Edmund Burke publica en Londres *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (*Reflections on the Revolution in France*).
- William Blake publica *El matrimonio del cielo y el infierno* (*The Marriage of Heaven and Hell*).
- Jovellanos (1744-1811) inicia la publicación de sus *Diarios* (1790-1801).

- Mozart: *Cosi fan tutte.*
- Muerte de Adam Smith (1723-1790).

1791

- En el ejemplar correspondiente a septiembre de la revista *Berlínische Monatsschrift*, publica el ensayo *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea (Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee.*
- Fichte visita por primera vez a Kant.
- Durante el semestre de verano Kant desempeña, por quinta vez, el cargo de Decano de la Facultad de Filosofía.
- Goethe comienza sus investigaciones en torno a lo que considerará una de sus obras más importantes: *Die Farbenlehre* (*La Doctrina de las Colores*), que será publicada en 1810.
- Hölderlin publica los *Hymnen* (*Himnos*) de Tubinga (1791-1795).
- Muerte de Mozart después de haber concluido *La Flauta Mágica.*
- Fortalecimiento de la censura en Prusia. La *Berlínische Monatsschrift* será impresa ahora fuera de Prusia, inicialmente en Jena, después en Dessau.
- En Polonia se da una nueva Constitución.
- Inicio de la Revolución haitiana (1791-1804), la primera revolución de América Latina que culminó con la abolición de la esclavitud en la colonia francesa de Saint-Domingue y la proclamación de la República de Haití en el Año Nuevo de 1804.

1792

- (5 de marzo) se da a conocer un nuevo y más estricto edicto de obediencia en costumbres religiosas.
- Abril: Kant publica en la revista *Berlínische Monatsschrift* el ensayo sobre *El mal radical (Von radikalen Bösen).*
- 20 de abril: Francia declara la guerra a Prusia y Austria: Primera Guerra de Coalición (1792-1797). Esta guerra, iniciada con la invasión de Francia por Prusia y Austria, es considerada como la primera gran tentativa de las monarquías europeas para contener a la Revolución francesa. Esta confrontación bélica de extendió por Europa Occidental y el Caribe (Haití) y concluye en 1797 con la Paz de Campo Formio.
- 14 de junio: se le niega el permiso para publicar en la revista *Berlínische Monatsschrift*, el trabajo titulado *De la lucha del principio bueno contra el malo por el dominio del hombre*

- Schulze publica su obra intitulada *Enesidemo* (*Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Proferssor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*).
- Fichte publica su *Crítica a toda revelación* (considerada por el público, en un primer momento, como obra de Kant). El 21 de diciembre de 1792 Schiller inicia su correspondencia con su amigo Christian Gottfried Körner en donde reflexiona sobre la belleza. Su proyecto era escribir una obra con el título *Kallias oder Über die Schönheit* que no pudo ser concluida. La correspondencia de Schiller con Körner se prolonga hasta el 28 de febrero de 1792 - 1 de marzo de 1793 y será publicada posteriormente con el título *Kallias-Briefe*.
- Galvani realiza trabajos sobre la electricidad.
- Nacimiento de Victor Cousin (1792-1867).
- Nacimiento de Percy B. Shelley (1792-1822).
- Nacimiento de Gioacchino Rossini (1792-1868).
- 21 de septiembre: Francia se constituye como República.
- 21 de octubre: Toma de la ciudad de Maguncia por el ejército revolucionario francés. 23 de octubre: Fundación de la «*Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit (Sociedad de los Amigos de la Libertad y la Igualdad)*» en Maguncia de acuerdo al modelo de los clubes jacobinos franceses.
- Ejecución de «Tiradentes», líder de la *Inconfidência Mineira*.

1793

- En Pascua publica *La Religión dentro de los límites de la mera Razón (Religión innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*.
- Abril: Tropas prusianas reconquistan Maguncia.
- 14 de julio: Schelling, Hölderlin y Hegel, al lado de otros estudiantes de la *Tübinger Stift*, siembran un árbol de la libertad.
- En septiembre, en la revista *Berlínische Monatsschrift* publicó el ensayo *Sobre el antiguo dicho: puede que esto sea correcto en teoría pero no vale en la práctica (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richting sein, stimmt aber nicht für die Praxis)*.
- Beck publica su *Extracto explicativo de los escritos críticos del Señor Profesor Kant* (*Erläutender Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Profesor Kant*) 3 Vols. (1793-1796).
- Herder publica *Cartas para la promoción de la humanidad* (*Briefe zur Beförderung der Humanität*) (1793-1797).

- Schiller publica su obra intitulada *Sobre la gracia y la dignidad* (Über Anmut und Würde).
- Hegel trabaja en los fragmentos sobre *Religión del pueblo y Cristianismo* (*Volksreligion und Christentum*) (Tubinga 1793-Bernaa 1794-1795; publicados hasta 1907 por H. Nohl).
- W. von Humboldt escribe *Ueber das Studium des Alterthums (Sobre el Estudio de la Antigüedad*)
- Bajo el influjo de las *Cartas Persas* (*Lettres persannes*) (1721) de Montesquieu, se publican *Cartas marruecas* de José Cadalso.
- Jacques-Louis David: *La Muerte de Marat.*
- Muerte de Karl Philipp Moritz.
- Luis XVI es guillotinado.
- Rebeliones populares en París. Robespierre asume el gobierno. Asesinato de Marat.
- Segundo reparto de Polonia entre Prusia y Rusia.
- Guerra hispano-francesa (1793-1795).

1794

- Segunda edición de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* .
- Durante la primavera y el verano el rey emprende fuertes acciones restrictivas en materia de religión y culto.
- 5 de abril: Ejecución de Dantón. Inicio del Terror en Francia bajo la dictadura de Robespierre.
- En la revista *Berlínische Monatsschrift* correspondiente al mes de mayo, Kant publicó su ensayo *Algo de la influencia de la luna sobre el clima (Etwas vom Einfluß des Mondes auf die Witterung).*
- 7 de mayo: Abolición del cristianismo por los jacobinos.
- En la *Berlínische Monatsschrift* correspondiente al mes de junio, publicó *El fin de todas las cosas (Das Ende aller Dinge).*
- En Julio es nombrado miembro de la Academia Imperial Rusa de Ciencias de San Petersburgo.
- 28 de julio: Robespierre es guillotinado. Medidas represivas en contra de los militantes jacobinos (Terror blanco).
- 1 de octubre: Kant es amonestado por el rey.
- 12 de octubre: Kant responde la carta del rey.
- Fichte publica *Fundamento de la Doctrina total de la ciencia* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*).

- Maimon publica *Versuch einer neuen Logik* (*Ensayo de una nueva Lógica*).
- Hölderlin publica el *Fragmento de Hyperion* (conocido como «*Thalia-Fragment*») en la revista *Thalia* editada por Schiller.
- Condorcet publica *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (*Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humaine*).
- Se encuentran en Jena Goethe, Schiller y Wilhelm von Humboldt (1794-1797).
- Muerte de Condorcet.
- Muerte de Lavoisier.
- Se promulga en Prusia una nueva Ley General (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*). En ella se unifican el Derecho Civil, Comercial, Mercantil, Marítimo y Actuarial al igual que el Penal, el Estatal y el Canónico —no se incluyen en esta unificación ni el Derecho Procesal ni tampoco el Militar—. Esta Ley General se basaba en el Derecho común romano y recogía también una influencia de la tradición del Derecho natural, especialmente en su variante alemana.
- Francia ocupa Bélgica, Holanda y algunos territorios alemanes de la cosa del Rin.
- Ley sobre la abolición de la esclavitud en todas las colonias francesas.

1794-1795

- Durante el semestre de invierno Kant desempeña, por sexta vez, el cargo de Decano de la Facultad de Filosofía.

1795

- Publica *Hacia la paz perpetua (Zum ewigen Frieden).* Esta obra encuentra un gran eco: en poco tiempo se agotan los 2,000 ejemplares y en el mismo año aparece una reimpresión. El año siguiente aparece una edición «aumentada». Inmediatamente aparecen dos traducciones francesas: en Berna (1795) y en Königsberg (1796).
- Inicia la correspondencia con Schiller.
- 5 de Abril: Tratado de Paz de Basilea entre Francia y Prusia. Prusia abandona así la coalición que se había formado en la «Primera Guerra de Coalición» en 1792.
- En el verano se encuentran en Jena, en casa de Niethammer (Profesor en Jena desde 1793), Fichte, Hölderlin y Friedrich von Hardenberg (Novalis).

- Comienza la publicación de *Horen* (1795-1797), la revista más importante del clasicismo alemán. La revista es editada por Schiller y en ella colabora también Goethe.
- Goethe publica sus *Elegías Romanas* (*Römische Elegien*).
- Goethe publica *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (*Wilhelm Meisters Lehrjähre*) (1795-1796).
- Schiller publica sus *Cartas para la educación estética del hombre* (Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen), *Sobre la poesía ingenua y sentimental* (1795-1796) (Über naive und sentimentalische Dichtung) y su *Lírica filosófica* (*Philosophische Lyrik*) (1795-1800).
- Schelling publica en el *Diario Filosófico* de Niethammer: *Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo* (*Philosophische Briefe über Dogmaticismus und Kriticismus*).
- Schelling publica *El yo como principio de la filosofí*a (*Vom Ich als Princip der Philosophieoder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*).
- Hölderlin redacta el fragmento *Juicio, Ser, Modalidad* (*Seyn, Urtheil, Modalität*) (publicado en 1961 por F. Beissner).
- Novalis trabaja en los *Fichte-Studien* (1795-1796).
- Hegel redacta una serie de fragmentos que después serán publicados con el título *Positividad de la Religión cristiana* (*Positivität der christlichen Religión*) (Bernaa, 1795-1796; publicados hasta 1907 por H. Nohl).
- El Marqués de Sade publica *La Filosofía en el tocador* (*La Philosophie dans le boudoir*).
- Nacimiento de Antonio José de Sucre (1795-1830).
- Tercer reparto de Polonia entre Rusia, Prusia y Austria. Con este tercer reparto Polonia desaparece.
- En el invierno de 1795 Babeuf y Buonarroti organizan en Francia la «Conspiración de los Iguales» (*Conjuration des Égaux*).

1796

- Se publica la segunda edición de *Hacia la paz perpetua*
- En la publicación correspondiente al mes de mayo de la revista *Berlínische Monatsschrift,* publica el ensayo *Sobre un tono elegante surgido recientemente en filosofía (Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.*
- Julio: Kant abandona la actividad docente; imparte su última clase el 23 de julio.

- Octubre: publica en la revista *Berlínische Monatsschrift* el ensayo *Solución a una disputa matemática (Ausgleichung eines auf mißverstand beruhenden mathematischen Streits).*
- Diciembre: publica en la revista *Berlínische Monatsschrift* el ensayo *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía (Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie).*
- Comienza el trabajo en la obra *Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* (llamada *Opus Postumum*). Los trabajos en esta obra se prolongarán hasta 1803 y permanecerán inacabados. Kant parece haber asignado a esta obra un lugar muy destacado en su reflexión, según lo señalará el 21 de septiembre de 1798 en carta a Garve.
- Fichte publica *Fundamento del Derecho Natural* (*Grundlage des Naturrechts*).
- Beck publica *El único punto de vista posible desde el cual tienen que ser juzgada la filosofía crítica* (*Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß*). Esta obra será importante para la recepción de la filosofía kantiana por parte de Fichte, Schelling y Hegel.
- F. Schlegel publica *Sobre el concepto del Republicanismo (Über den Begriff des Republikanismus).*
- Wilhelm Heinrich Wackenroder publica *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (*Desahogos del corazón de un fraile amante del arte*).
- Laplace publica *Exposición del sistema del mundo* (*Exposition du système du monde*).
- Guerra entre España e Inglaterra (1796-1801).

1797

- Publicación de *Metafísica de las Costumbres (Metaphysik der Sitten)* con sus dos partes: I *Primeros principios metafísicos de la doctrina del derecho (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre)* y II *Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre).*
- El 14 de junio los estudiantes de Königsberg organizan un homenaje por los cincuenta años de Kant como escritor.
- En la revista *Berlíner Blätter* publica el ensayo *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía (Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen).*

- Maimon publica *Investigaciones críticas sobre el espíritu humano, o la facultad superior del conocimiento y la voluntad* (*Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist, oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*).
- Redacción de *El más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán* (*Das Älteste Systemprogram des deutschen Idealismus).* Se trata de un manuscrito con la letra de Hegel, pero cuya autoría es incierta. Como posibles autores se han mencionado a Hölderlin y Schelling. El manuscrito fue adquirido por la *Königliche Bibliothek zu Berlín* en una subasta que tuvo lugar en marzo de 1913. El texto fue publicado por vez primera por Franz Rosenzweig en 1917 quien lo tituló de esa manera.
- Hölderlin: *Hiperión* (*Hyperion oder der Eremit in Griechenland*) (1797-1799).
- Hegel redacta los *Bosquejos sobre Religión y Amor* (*Entwürfe über Religión und Liebe*) (1797-1798; publicados hasta 1907 por H. Nohl).
- F. Schlegel publica *Sobre el estudio de la poesía griega* (Über das Studium der griechischen Poesie).
- El Marqués de Sade publica *La Nueva Justine y Juliette* (*la Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette sa sœur our les prosperités du vice*).
- Muerte de Edmund Burke.
- Nacimiento de Alfred de Vigny (1797-1863).
- Nacimiento de Mary W. Shelley (1797-1851).
- 10 de noviembre: Muere Federico Guillermo II; Federico Guillermo III se convierte en rey.
- 26 de mayo: Babeuf es guillotinado.
- 17 de octubre: La Paz de Campo Formio acaba con la guerra entre Francia y Austria y, de ese modo con la Primera Guerra de Coalición iniciada en 1792.
- 15 de diciembre Napoleón Bonaparte declara concluida la Revolución francesa.

1798

- Publicación de *El Conflicto de las Facultades (Der Streit der Fakultäten).*
- Publicación de la *Antropología desde un punto de vista pragmático (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht).*

- Kant ingresa como miembro de la Academia de Ciencias, Literatura y Arte de Siena.
- Friedrich Karl Forberg publica en el *Philosophisches Journal* editado por Fichte y Friedrich Immanuel Niethammer un ensayo con el título *Entwickelung des Begriffs der Religion* (*Desarrollo del concepto de la Religión*) en el que defiende la idea de que la existencia de Dios no puede ser fundamentada ni por medio de la razón teórica ni tampoco a través de la revelación. Ella debe ser comprendida más bien como un apoyo para la acción moral y, por lo tanto, puesta al servicio de la ética. Fichte defendió expresamente esa tesis en un postfacio que agregó al artículo de Forberg. Con ello se inicia la «Disputa por el Ateísmo (*Atheismusstreit*)» que obligó a Fichte a renunciar a su cátedra en la Universidad de Jena en 1799.
- Beck publica *Comentario sobre la Metafísica de las Costumbres de Kant* (*Comentar über Kants Metaphysik der Sitten*).
- Fichte publica *Sistema de la Doctrina de las Costumbres* (*System der Sittenlehre*) y *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno mundial divino* (Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung).
- Schelling publica *Del alma del mundo* (*Von der Weltseele*).
- Hegel redacta *El Espíritu del Cristianismo y su Destino* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*) (1798-1799; publicados hasta 1907 por H. Nohl).
- F. Schlegel publica *Fragmentos del Ateneo* (*Athäneumsfragmente*).
- Schiller publica *Wallenstein,*
- L. Tieck publica *Las Peregrinaciones de Franz Sternbald* (*Franz Sternbalds Wanderungen*).
- Goethe inicia la publicación de la revista *Propyläen* (1798-1800) en la que también colaboran Schiller al igual que Wilhelm y Carolina von Humboldt.
- Los hermanos Schlegel editan la revista *Athenäum* (1798-1800).
- Malthus publica *Ensayo sobre el Principio de Población* (*An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers).*
- William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge publican *Lyrical Ballads.*
- William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge visitan Alemania. Coleridge estudia fisiología y crítica bíblica en Gotinga.

- Händel: *La Creación.*
- Muerte de Wilhelm Heinrich Wackenroder.
- Muerte de Galvani.
- Nacimiento de Auguste Comte (1798-1857).
- Nacimiento de Jules Michelet (1798-1874).
- Nacimiento de Giacomo Leopardi (1798-1837).
- Nacimiento de Eugene Delacroix (1798-1863).
- Bonaparte en Egipto.
- Rebelión antiesclavista inspirada en la Revolución francesa en Salvador de Bahia, Brasil (*Conjuraçao Baiana*).

1799

- En agosto publica en la revista *Allgemeine Literatur Ztg.*: *Declaración abierta acerca de la Doctrina de la Ciencia de Fichte (Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre).*
- Fichte publica *Apelación al público* (*Apellation an das Publikum*).
- Herder publica *Metacrítica a la Crítica de la Razón Pura* (*Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*).
- Schelling publica *Primer Bosquejo de un Sistema de Filosofía Natural* (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*).
- Schleiermacher publica *Sobre la Religión* (Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern).
- F. Schlegel publica *Lucinde.*
- Novalis redacta *La Cristiandad o Europa* (*Die Christenheit oder Europa*). Este escrito fue publicado en 1826.
- Alexander von Humboldt, acompañado del botánico francés Aimé Bonpland, realiza investigaciones en la región de Venezuela, Cuba, Colombia, Ecuador, Perú, México y Estados Unidos (1799-1804). El 16 de julio de 1799 llega al continente americano.
- Muerte de Lichtenberg.
- Nacimiento de Honoré de Balzac (1799-1850).
- Caída del Directorio en Francia.
- Inicios de organización del movimiento obrero en Inglaterra.
- Guerra entre Francia e Inglaterra, Austria, Rusia y Portugal (Segunda Guerra de Coalición).

1800

- Gran debilitamiento físico de Kant. Último trabajo publicado por él mismo: *Postscriptum de un amigo al Prefacio de Heilsberg al Diccionario lituano-alemán y alemán-lituano de Mielke (Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes Litauischen Wörtebuch).*
- Su antiguo alumno y pastor Wasianski asume sus cuidados. Algunos otros alumnos comienzan a organizar la publicación de sus lecciones. En septiembre Jäsche edita las lecciones de *Lógica* de Kant.
- Herder publica *Kalligone.*
- Hamann publica *Metacrítica sobre el purismo de la razón* (*Metakritik über den Purismus der Vernunft*).
- Fichte publica *El destino del hombre* (*Die Bestimmung des Menschen*).
- Schelling publica *Sistema del Idealismo Trascendental (System des transzendentalen Idealismus).*
- Hegel redacta *Fragmento del Sistema* (*Systemfragment*), publicado hasta 1907 por H. Nohl).
- Schleiermacher publica *Monólogos* (*Monologuen*).
- F. Schlegel publica *Conversación sobre Poesía* (*Gespräch über Poesie*).
- Novalis publica *Himnos a la Noche* (*Hymnen an die Nacht*).
- Jean Paul publica *Clavis Fichtiana.*
- Jean Paul publica *Titan* (1800-1803).
- Se publican la *Miscelánea Literaria* (*Vermischte Schriften*) de Lichtenberg (9 Vols, 1800-1806).
- Pila eléctrica de Volta.
- L.v. Beethoven: *Primera Sinfonía.*
- Muerte de Salomon Maimon.

1801

- Kant solicita ser liberado de sus obligaciones como miembro del Senado.
- Kant confía a Andreas Christoph Wasianski la conducción de sus asuntos. Wasianski, quien ya desde los años setenta se había convertido en una suerte de amanuense de Kant y posteriormente sería uno de sus primeros biógrafos, había empezado a notar los

primeros signos de debilidad físi ı de Kant desde 1799: dolores de cabeza recurrentes, pérdida de a memoria.

- Reinhold publica *Contribucion para el cuadro conjunto del estado de la filosofía en el comie zo del siglo XIX* (*Beyträge zur Übersicht des Zustandes der Ph osophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts*).
- Hegel publica *Diferencia entre lo sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (*Differenz des Fichtes ıen und Schellingschen Systems der Philosophie*).
- Schiller publica *Sobre lo sublime Über das Erhabene)*.
- Muerte de Novalis.
- Muerte de Lavater.

1801-1802

- La Paz de Lunéville y la Paz d Amiens dan fin a la Segunda Guerra de Coalición.

1802

- Rink edita las lecciones de *Geog fía Física (Physische Geographie)*.
- Al final de enero Kant despide a u empleado doméstico Lampe asignándole una pensión de cuare ta taleros. Contrata en su lugar a Kaufmann.
- Hegel publica *Relación del Esc ticismo con la Filosofía* (*Verhältnis des Skeptizismus zur Phil ophie*), al igual que *Fe y Saber* (*Glauben und Wissen*) y *Sobre el nodo científico de tratamiento del Derecho Natural* (Über die w senschaftliche Behandlungsart des Naturrechts).
- Schelling publica *Bruno* (*Bruno der über das göttliche und naturliche Princip der Dinge*).
- Se publica *Fragmentos* (*Fragme te*) de Novalis cuya redacción tuvo lugar en el período 1795-18 2).
- Novalis publica *Heinrich von Of rdingen.*
- Schelling y Hegel editan el *Kris sches Journal der Philosophie* (1802-1803).

1803

- Rink edita las lecciones de *Peda gía (Über Pädagogik)*.
- 9 de abril: última carta de Kant

- Octubre: primer agravamiento de su estado de salud.
- Schiller publica *La novia de Messina* (*Die Braut von Messina*).
- Muerte de Herder.
- Muerte de Laclos.

1804

- 12 de febrero, 11 horas, muere Kant.
- 28 de febrero: Kant es sepultado
- 23 de abril: Honras fúnebres en la Universidad.
- Mayo: Rink edita el ensayo premiado *¿Cúales son los verdaderos progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff? (Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf)* [este ensayo había sido escrito en 1790].
- F.W.J. Schelling publica una Necrología de Kant.
- Hölderlin publica su traducción de *Las Tragedias de Sófocles* (*Die Trauerspiele des Sophokles*) con las *Anotaciones sobre Edipo y las Anotaciones sobre Antígona*.
- Jean Paul publica *Vorschule der Ästhetik* (*Escuela preparatoria de la Estética*).
- Karoline von Günderrode publica *Gedichte und Phantasien* (*Poemas y Fantasías*).
- Beethoven: *Eroica.*
- Nacimiento de Ludwig Feuerbach.
- Nacimiento de George Sand (1804-1876).
- Napoleón se convierte en emperador.
- Código Civil napoleónico (*Code Civile*). En él se resumen los resultados jurídicos de la Revolución francesa en el plano del Derecho Civil al que se agregarán posteriormente el Derecho Penal y el Derecho Comercial.
- Independencia de Haití.

Bibliografía Selecta[1]

I. Corpus Kantiano

Kant's Gesammelte Schriften «Akademieausgabe», Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín 1900ff. (hasta aho-

[1] Elaborada por Gustavo Leyva. La lista que se presenta a continuación es una bibliografía selecta en la que se han consignado las publicaciones que se consideran más relevantes en torno a la filosofía de Kant, su recepción, desarrollo y crítica en diversas disciplinas en el interior de la filosofía. En esta Bibliografía me he limitado solamente a los libros, por lo que no se han incluido en ella artículos ni ensayos individuales; ello habría significado incrementar aún más su extensión fatigando a lo(a)s lectore(a)s. Los libros están presentados no en el orden alfabético a partir de los apellidos de sus autore(a)s, sino en el orden cronológico de su publicación. La elaboración del primer apartado, en el que se mencionan las traducciones de las obras de Kant al español, no habría sido posible sin el cuidadoso y muy elogiable trabajo previo realizado a lo largo de varios años por (citados por orden alfabético de apellido) Dulce María Granja Castro y Roberto Rodríguez Aramayo. Es posible, sin embargo, que existan algunas otras traducciones que no pudieron ser integradas en esta bibliografía porque, infelizmente, los recursos bibliográficos y hemerográficos existentes en los países hispanohablantes se encuentran terriblemente dispersos y fragmentados, lo que dificulta tener acceso a ellos. Así, por ejemplo, no es posible saber desde México, Argentina, Colombia o España -por citar solamente algunos países- qué es lo que se publica exactamente en otros países que hablan la misma lengua. Tampoco fue posible acceder directamente a algunas obras publicadas hace ya varias décadas que se encuentran en Bibliotecas de difícil acceso. Para la elaboración de esta bibliografía he prestado especial atención a las publicaciones realizadas originalmente en lengua española, en el entendido de que esta *Guía* se dirige ante todo a lo(a)s lectore(a)s de esta lengua y puede ser comprendida por ello como una contribución al desarrollo y difusión del pensamiento de Kant en la lengua de Cervantes y Borges, de Vallejo y Neruda, de García Márquez y Paz. Agradezco a Luis Ángel Nopala Sóstenes todo el tiempo, el trabajo y la dedicación que me ofreció en la elaboración de esta Bibliografía.

ra 29 volúmenes), Reimer, ab 1922 de Gruyter. Se citan mediante la sigla AA indicando posteriormente número de volumen y página(s)[2].

ABTEILUNG 1: WERKE

Band I, 1902, 1910: *Vorkritische Schriften I: 1747–1756.*
Band II, 1905, 1912: *Vorkritische Schriften II: 1757–1777.*
Band III, 1904, 1911: *Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787).*
Band IV, 1911: *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prole-*

[2] En el año de 1893 Wilhelm Dilthey formuló a la *Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften* (Real Academia Prusiana de Ciencias) la petición de iniciar la publicación de las obras completas de Immanuel Kant. Se trataba de uno de los proyectos más ambiciosos de edición de los escritos de uno de los más relevantes filósofos alemanes que posteriormente ofrecería el modelo para proyectos de edición histórico-críticos similares de las obras de otros literatos y pensadores alemanes. Inicialmente bajo la responsabilidad de una *Kant-Kommission* de la *Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften* presidida por el propio Wilhelm Dilthey y en la que también se encontraban como miembros Hermann Diels, Max Heinze, Erich Schmidt, Karl Stumpf, Johannes Vahlen y Paul Menzer como secretario, este proyecto inició en 1900 con la publicación de dos volúmenes de la correspondencia de Kant.

Apartir de 1966 la *Göttinger Akademie der Wissenschaften* comenzó a fungir como editor corporativo del proyecto. En mayo de 1987 la *Kant-Kommission* de la *Göttinger Akademie* trasladó el sitio de edición de las obras de Kant desde Berlín hasta Marburgo para ponerlo bajo el cuidado de Reinhard Brandt y Werner Stark quienes habían fundado el *Kant-Archiv* en Marburg en el año de 1982.

Actualmente la *Kant-Ausgabe* se desarrolla bajo el título «*Neuedition, Revision und Abschluss der Werke Immanuel Kants*» con recursos del Gobierno de la República Federal de Alemania en el marco del *Akademienprogramm* y bajo el cuidado de la *Berlín-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften* con residencia en Potsdam, Brandenburg (https://www.akademienunion.de/forschung/forschungsprojekte/neuedition-revision-und-abschluss-der-werke-immanuel-kants).

Sobre la historia y los problemas de la edición de la Academia pueden verse:

Hinske, Norbert (1968): «Probleme der Kantedition. Erwiderung auf Gerhard Lehmann und Burkhard Tuschling.», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 22.3: 408-423.

—(1990): «Die Kantausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme.», en: *il cannocchiale* 3: 229-54.

Menzer, Paul (1957): «Die Kant-Ausgabe der Berlíner Akademie der Wissenschaften.», en: *Kant-Studien*, 49: 337-50.

Sala, Giovanni (1982): «Die Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften Kants in der Akademie-Ausgabe.», en: *Theologie und Philosophie*, 57: 72-80.

Brandt, Reinhard and Werner Stark, eds. (2000): *Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften*. Berlín: de Gruyter ([= Sonderheft of Kant-Studien, vol. 91).

Stark, Werner (2000): «Die Kant-Ausgabe der Berlíner Akademie — Eine Musterausgabe?» En: Dina Emundts, ed., *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2000, pp. 213-24.

Gloyna, Tanja, Jacqueline Karl, and Werner Stark (2008). «Kant's Gesammelte Schriften im Jahr 2008.». En: *Studi Kantiani*, 21: 99-107.

gomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Band V, 1913: *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft.*

Band VI, 1907, 1914: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten.*

Band VII, 1907, 1917: *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

Band VIII, 1923: *Abhandlungen nach 1781.*

Band IX, 1923: *Logik, Physische Geographie, Pädagogik.*

Abteilung 2: Briefwechsel

Band X, 1900: *1747–1788.* 2. Aufl. 1922.

Band XI, 1900: *1789–1794* . 2. Aufl. 1922.

Band XII, 1902: *1795–1803,* Anhang. 2. Aufl. 1922.

Band XIII, 1922: *Anmerkungen und Register.*

Abteilung 3: Handschriftlicher Nachlass

Band XIV, 1925: *Mathematik, Physik und Chemie, Physische Geographie.*

Band XV, 1923: *Anthropologie.*

Band XVI, 1924: *Logik.*

Band XVII, 1926: *Metaphysik.*

Band XVIII, 1928: *Metaphysik.*

Band XIX, 1934: *Moralphilosophie.*

Band XX, 1942: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik.*

Band XXI, 1936: *Opus Postumum.*

Band XXII, 1938: *Opus Postumum.*

Band XXIII, 1955: *Vorarbeiten und Nachträge.*

Abteilung 4: Vorlesungen

Band XXIV, 1966: *Logik.* 1. Hälfte. 2. Hälfte

Band XXV, 1997: *Anthropologie in 2 Bde.*

Band XXVI, 2009–: *Physische Geographie in mehreren Bde.*

Band XXVII: *Moralphilosophie.* 1. Hälfte, 1974. 2. Hälfte Teil 1, 1975. 2. Hälfte Teil 2, 1979.

Band XXVIII, 1970–: *Metaphysik und Rationaltheologie in mehreren Bde.*

Band XXIX, 1980–: *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I in mehreren Bde.*

Kant: *Vorlesung zur Moralphilosophie,* hg. Von Werner Stark. Einleitung: Manfred Kühn [xxxvi, 462 pp.] (Berlín: de Gruyter) Berlín, 2004.

Siguiendo en ello la forma habitual, las obras de Kant se citan conforme a la edición de la Academia arriba referida mediante las siglas *AA*, indicando a continuación, con números arábigos, el volumen y, finalmente, el número de la(s) página(s) correspondiente(s).

La única excepción a este respecto es la *Crítica de la Razón Pura* que se cita mediante la sigla *KrV* indicando la edición *A* o *B* y el número de página correspondiente en cada una de esas ediciones. Las siglas son las habituales:

SIGLA DE LA OBRA DE KANT EN ALEMÁN Y VOLUMEN EN EL QUE APARECE EN LA *AKADEMIE AUSGABE* (AA)	EDICIONES EN ESPAÑOL
Anth [1798] *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA 07)	Kant, Immanuel (1935). *Antropología en sentido Pragmático* . Traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, Colección: Biblioteca de la Revista de Occidente. — (1990). *Antropología práctica (según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785).* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. — (1991). *Antropología en sentido Pragmático* . Traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial. **Nota:** Reimpresión de la edición en Revista de Occidente. — (2002). «Antropología práctica», en *La Metafísica de las Costumbres. Antropología práctica.* Traducido del alemán por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona: RBA. — (2010). *Antropología en sentido Pragmático* . Traducido del alemán por Mario Caimi. Buenos Aires: Losada. — (2014). *Antropología en sentido Pragmático* . Traducido del alemán por Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt. México: Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAM.
AP [1776] *Aufsätze, das Philanthropin betreffend* (AA 02)	*Ensayos concernientes a la Filantropía*
BBM [1785] *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (AA 08)	— (1958). «Definición del concepto de una raza humana», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. Buenos Aires: Editorial Nova. — (1999). «Determinación del concepto de una raza humana», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). «Definición del concepto de una raza humana», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar, pp. 41-56.

BBM [1785] *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (AA 08)	— (2010). «Definición del concepto de raza humana», en *¿Qué es la Ilustración?* Prólogo de Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo. — (2012). «Definición del concepto de una raza humana», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Buenos Aires: Editorial Agebe.
BDG [1763] *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (AA 02)	— (1972). «El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios», en *Kant. Sobre Dios y la religión.* Traducido del alemán por José María Quintana Cabanas. Barcelona: Zeus, pp. 61-159. — (1989). *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios.* Traducido del alemán por José María Quintana Cabanas. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias. — (2004). *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios.* Traducido del alemán por Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo Libros
Br *Briefe* (AA 10-13)	— (1980). «Carta a Marcus Herz», en *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Carta a Marcus Herz.* Traducido del alemán por Guillermo Hoyos Vásquez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. — (2005). *Correspondencia.* Traducido del alemán por Mercedes Torrevejano. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico». **Nota:** Selección epistolar de 1756-1803. — *et alt.* (2011). *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel.* Traducido del alemán por Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. **Nota:** Incluye intercambio epistolar entre Kant y Fichte.
DfS [1762] *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (AA 02)	— (1970). «La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo». Traducido del alemán por Roberto Torretti. *Diálogos, 19*, pp. 7-22. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico.
Di [1755] *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (AA 01)	— (1991). «Breve esbozo de algunas meditaciones acerca del fuego». Traducido del alemán por Cinta Canterla. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo, 1*, Cádiz: Universidad de Cádiz, pp. 199-224. — (1992). «Breve bosquejo de unas meditaciones sobre el fuego», en *Opúsculos de filosofía natural.* Traducido del alemán por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, pp. 41-68.
EAD [1794] *Das Ende aller Dinge* (AA 08)	— (1941). «El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: El Colegio de México.

EAD [1794] *Das Ende aller Dinge* (AA 08)	— (1958). «El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. Buenos Aires: Editorial Nova. — (1979). «El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 123-144. **Nota:** Reimpresión de la edición por El Colegio de México. — (1999). «El fin de todas las cosas», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). «El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar, pp. 137-149. — (2010). «El fin de todas las cosas», en *Kant II.* Traducido del alemán por Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Agustín González Ruiz, Roberto Rodríguez Aramayo, María del Carmen Paredes Martín. Madrid: Editorial Gredos. — (2012). «El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Buenos Aires: Editorial Agebe.
EACG [1757] *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seyn, weil sie über ein grosses Meer streichen* (AA 02)	*Bosquejo y Anuncio de un Colegio de la Geografía Física, junto con el anexo de una breve consideración sobre la pregunta si los vientos del oeste en nuestras regiones son húmedos porque corren por un gran mar*
EEKU [1794][3] *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20)	— (1969). *La filosofía como un sistema: Primera introducción a la «Crítica del Juicio».* Traducido del alemán por Arturo Altman. Buenos Aires: Juárez Editor.

[3] Una primera versión apareció en 1794 editada y seleccionada por Jakob Sigismund Beck, estudiante de Kant, con el título *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anraten desselben* (Bd. 2, Riga, pp. 541-590). La edición completa y ordenada de este texto tuvo lugar hasta 1927 por Gerhard Lehmann en la *Philosophische Bibliothek* de la editorial Meiner como volumen 2 de la edición de Kant a cargo de Karl Vorländer (Leipzig, después Hamburgo, Band 39b). Se propone la siguiente traducción: *Primera introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar.*

EEKU [1794] *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20)	— (1987). *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*. Traducido del alemán por José Luis Zalabardo. Madrid: Visor. — (2011). *Primera introducción de la Crítica del Juicio*. Traducido del alemán por Nuria Sánchez Madrid (Edición Bilingüe). Madrid: Escolar y Mayo.
FBZE [1756] *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (AA 01)	*Consideración continuada de las vibraciones de la Tierra percibidas desde hace algún tiempo*
FEV [1754] *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (AA 01)	*La pregunta sobre si la Tierra envejece, considerada físicamente*
FM [1793/1804][4] *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (AA 20)	— (1987). *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* Traducido del alemán por Félix Duque. Madrid: Tecnos. — (1989). *Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff.* Traducido del alemán por Mario Caimi. Buenos Aires: Eudeba. — (2008). *Los progresos de la metafísica*. Traducido del alemán por Mario Caimi (Edición Bilingüe). Tabla de correspondencias de traducción de términos por Dulce María Granja y Óscar Palancares. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México.
FM [1793/1804][5] *Beylagen* (AA 20)	— (1987). *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* Traducido del alemán por Félix Duque. Madrid: Tecnos.

[4] Texto escrito en 1973 como respuesta a un concurso propuesto por la Academia de Berlín el 24 de enero de 1788 y lanzado hasta 1790, cuya fecha límite de entrega era el 01 de enero de 1792. Kant nunca presentó el ensayo y fue hasta abril de 1804, editado por Theodor Rink, cuando el texto fue publicado.

[5] Sobre el año de la obra léase la nota anterior. Los *Beylagen* (del alemán propio al siglo XVIII, traducido como «Suplementos») fueron incluidos en las ediciones disponibles al español de Los *Progresos de la Metafísica.*

FM [1793/1804] *Beylagen* (AA 20)	— (1989). *Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff.* Traducido del alemán por Mario Caimi. Buenos Aires: Eudeba. — (2008). *Los progresos de la metafísica.* Traducido del alemán por Mario Caimi (Edición Bilingüe). Tabla de correspondencias de traducción de términos por Dulce María Granja y Óscar Palancares. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México.
FRT [1783/84, 1785/86][6] *Fragment einer späteren Rationaltheologie* (AA 28)	*Fragmento de una Teología Racional posterior*
GAJFF [1760] *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk* (AA 02)	*Pensamientos sobre el prematuro fallecimiento de Johann Friedrich von Funk*
GMS [1785] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)	— (1876). «Fundamentos de la *Metafísica de las Costumbres*», en *Crítica de la Razón Práctica, precedida de los fundamentos de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del francés por Alejo García Moreno. Madrid: Librerías de Francisco Iravedra y Antonio Novo. — (1881). «Fundamentos de una *Metafísica de las Costumbres*», en *Emm. Kant.* (3 volúmenes). Traducido del francés por Antonio Zozaya y Julián de Vargas: Madrid: Dirección y Administración / Serie: Biblioteca Económica Filosófica. — (1921). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe. — (1939). *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres.* Sin Traductor. Santiago: Ercilla. — (1951). «*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*», en *Crítica de la Razón Práctica. Crítica del Juicio. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. Buenos Aires: El Ateneo. — (1961). *Cimentación para la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Carlos Martín Ramírez. Buenos Aires: Aguilar.

[6] La datación corresponde a las probables fechas de los manuscritos escritos por diversos estudiantes de Kant en los semestres que impartió dicho curso; en total fueron cuatro ocasiones: 1774, 1783/84, 1785/86, 1787.

GMS [1785] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)	— (1972). «*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*», en *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La paz perpetua.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. México: Porrúa, pp. 3-74. — (1977). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Ángel Rodríguez Luño. Madrid: Editorial Magisterio Español. — (1992). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. — (1996). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por José Mardomingo (Edición Bilingüe). Barcelona: Editorial Ariel. — (1996). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Norberto Smilg Vidal. Madrid: Santillana. — (2000). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Manuel García Morente, revisada por Juan Miguel Palacios. Madrid: Mare Nostrum. — (2002). *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. — (2003). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Ediciones Encuentro. — (2004). «*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*», en *Lo bello y lo sublime. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Luis Rutiaga. México: Grupo Editorial Tomo. — (2005). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Manuel García Morente (Texto de Kant) y Carmen García Trevijano (Texto de H. J. Paton, incluye sus comentarios). Madrid: Tecnos. — (2007). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. Barcelona: Folio. — (2007). «*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*», en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por José del Perojo y José Rovira Armengol. Buenos Aires: Ediciones Libertador. — (2007). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. San Juan: Pedro M. Rosario Barbosa.

GMS [1785] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)	— (2010). «Fundamentación para una *Metafísica de las Costumbres*», en *Kant II*. Traducido del alemán por Roberto R. Aramayo. Madrid: Editorial Gredos. — (2012). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por Manuel García Morente, corregido por Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las Cuarenta. — (2015). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. Buenos Aires: Losada. — (2016). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido del francés por Alejo García Moreno (versión actualizada y revisada). Madrid: Deloitte. — (2019). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. Santiago: Liberalia Ediciones.
GNVE [1756] *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat* (AA 01)	*Historia y descripción de la naturaleza de los sucesos más notables del sismo que ha sacudido a una gran parte de la Tierra a finales del año 1755*
GSE [1764] *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (AA 02)	— (1876). «Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime», en *Crítica del Juicio, seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime. Tomo II*. Traducido del francés por Alejo García Moreno y Juan Ruvira. Madrid: Librerías de Francisco Iravedra y Antonio Novo, pp. 219-296. — (1919). *Lo bello y lo sublime: ensayo de estética y moral*. Traducido del alemán por Ángel Sánchez Rivero. Madrid: Espasa-Calpe. — (1943). *Lo bello y lo sublime: ensayo de estética y moral*. Traducido del alemán por Ángel Sánchez Rivero. Buenos Aires: Ediciones Anaconda. — (1957). «Lo bello y lo sublime», en *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. Traducido del alemán por Ángel Sánchez Rivero. Madrid: Espasa-Calpe. — (1973). «Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime», en *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*. Traducido del alemán por Ángel Sánchez Rivero. México: Porrúa.
GSE [1764] *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (AA 02)	— (1983). «Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime», en *Textos Estéticos*. Traducido del alemán por Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Editorial Andrés Bello.

GSE [1764] *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (AA 02)	— (1990). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Traducido del alemán por Luis Jiménez Moreno. Madrid: Alianza Editorial. — (1991). «Acotaciones en las «Observaciones sobre lo bello y lo sublime»», en *Antología*. Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península. — (1997). *Lo bello y lo sublime*. Traducido del alemán por Ángel Sánchez Rivero. Barcelona: Óptima. — (2004). «Lo bello y lo sublime», en *Lo bello y lo sublime. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por Luis Rutiaga. México: Grupo Editorial Tomo. — (2004). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Traducido del alemán por Dulce María Granja Castro (Edición Bilingüe / Revisión técnica de Peter Storandt). México: Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAM. — (2005). «Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime», en *Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Observaciones sobre el sentimiento de a bello y lo sublime*. Traducido del alemán por Ángel Sánchez Rivero. Buenos Aires: Losada. — (2007). «Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime», en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por José del Perojo y José Rovira Armengol. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
GSK [1747][7] *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (AA 01)	— (1988). *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Traducido del alemán por Juan Arana Cañedo-Argüelles. Berna: Lang.

[7] Una propuesta de traducción, del título completo, rezaría así: *Pensamientos sobre la verdadera evaluación de las fuerzas vivas y enjuiciamiento de las pruebas de las que se han servido el señor Leibniz y otros estudiosos de la Mecánica en esta disputa, junto con algunas consideraciones precedentes que conciernen a la fuerza de los cuerpos en general.*

GUGR [1768] *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (AA 02)	— (1992). «Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio», en *Opúsculos de filosofía natural*. Traducido del alemán por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, pp. 165-177.
HN *Handschriftlicher Nachlass*[8] (AA 14-23)	*Manuscritos Póstumos*
IaG [1784] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08)	— (1941). «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la Historia*. Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: El Colegio de México. — (1958). «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», en *Filosofía de la Historia*. Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. Buenos Aires: Editorial Nova. — (1979). «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la Historia*. Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 39-65. Nota: Reimpresión de la edición por El Colegio de México. — (1987). «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Traducido del alemán por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos.

[8] Los escritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlaß*) de Kant se encontraban originalmente en los volúmenes XIV a XIX de la tercera sección de la edición de la Academia, en la forma en que fueron editados por E. Adickes. Estaban distribuidos de la siguiente manera:

— Volumen XIV: Matemáticas, Física, Química y Geografía Física;
— Volumen XV: Antropología;
— Volumen XVI: Lógica;
— Volúmenes XVII y XVIII: Metafísica, y
— Volumen XIX: Filosofía Moral.

Con ello se establecían criterios disciplinarios para ordenar el material legado póstumamente por Kant. Los trabajos previos de cada una de sus obras y los añadidos debían editarse en forma separada posteriormente.

En estos escritos póstumos se encuentran también los manuscritos del llamado *Opus Postumum* (Volúmenes XXI y XXII) editados por A. Buchenau y G. Lehmann, al igual que los volúmenes XX (ahí se encuentran las *Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime, la Primera Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar al igual que el escrito premiado* Sobre los Progresos de la Metafísica, entre otros) y XXIII en el que se localizan los trabajos previos y los añadidos a los escritos publicados, al igual que los complementos a la correspondencia.

IaG [1784] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08)	— (1995). «Idea para una historia universal en clave cosmopolita», en Alberto Vital (comp.). *Ensayistas alemanes, siglos XVII al XIX. Tomo I.* México: CONACULTA. — (1999). «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). «Idea para una historia universal en clave cosmopolita», en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Traducido del alemán por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. — (2004). «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar, pp. 17-32. — (2005). «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero, Agapito Maestre, José Romagosa, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Joaquín Abellán. Madrid: Cátedra. — (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita.* Traducido del alemán por Concha Roldán Panadero. México: Universidad Nacional Autónoma de México. — (2008). *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita.* Traducido del alemán por Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo. — (2010). «Idea para una historia universal en clave cosmopolita», en *Kant II.* Traducido del alemán por Roberto R. Aramayo. Madrid: Editorial Gredos. — (2012). «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Buenos Aires: Editorial Agebe.
KpV [1788] *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05)	— (1876). «*Crítica de la Razón Práctica*», en *Crítica de la Razón Práctica, precedida de los fundamentos de la Metafísica de las Costumbres.* Traducido del francés por Alejo García Moreno. Madrid: Librerías de Francisco Iravedra y Antonio Novo. — (1886). *Crítica de la Razón Práctica* (3 volúmenes). Traducido del francés por Antonio Zozaya. Madrid: Sociedad Española de Librería / Serie: Biblioteca Económica Filosófica. — (1913). *Crítica de la Razón Práctica.* Traducido del alemán por Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. — (1939). *Crítica de la Razón Práctica.* Traducido del alemán por V. E. Lollini. Buenos Aires: Perlado.

KpV [1788] *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05)	— (1951). «*Crítica de la Razón Práctica*», en *Crítica de la Razón Práctica. Crítica del Juicio. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. Buenos Aires: El Ateneo. — (1961). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por José Rovira Armengol (edición cuidada por Ausgar Klein). Buenos Aires: Losada. — (1972). «*Crítica de la Razón Práctica*», en *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La paz perpetua*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. México: Porrúa, pp. 78-229. — (1973). «*Crítica de la Razón Práctica*», en *Crítica de la Razón Pura. Crítica de la Razón Práctica*. Sin información del traductor. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. — (1975). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe. — (1994). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca: Sígueme. — (1995). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Barcelona: Círculo de Lectores. — (2000). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. — (2001). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del francés por Antonio Zozaya. Madrid: Jorge A. Mestas. — (2001). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Dulce María Granja Castro (edición bilingüe). México: M. A. Porrúa / UAM-Iztapalapa. — (2002). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del francés por Antonio Zozaya. Barcelona: RBA. — (2005). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Dulce María Granja (revisión técnica de Peter Storandt / Edición bilingüe). México: Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAM. — (2010). «*Crítica de la Razón Práctica*», en *Kant II*. Traducido del alemán por Roberto R. Aramayo. Madrid: Editorial Gredos. — (2013). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Dulce María Granja de Probert. Buenos Aires: Colihue. — (2017). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Manuel García Morente y Emilio Miñana y Villagrasa (revisada por Maximiliano Hernández Marcos). Madrid: Tecnos. — (2020). *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido del alemán por Alexis Padrón Alfonso. Madrid: Verbum.

KrV [1781/1787][9] *Kritik der reinen Vernunft* *(zu zitieren nach Originalpaginierung* A/B)	— (1883). *Obras de Kant. Crítica de la Razón Pura: texto de las dos ediciones. Precedida de la vida de Kant y de la historia de los orígenes de la filosofía crítica de Kuno Fisher.* Traducido del alemán por José del Perojo. Madrid: Gaspar Editores. — (1928). *Crítica de la Razón Pura* (2 tomos). Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. — (1934). «Crítica de la Razón Pura», en *Crítica de la Razón Pura. Seguida de los Prolegómenos a toda metafísica futura* (2 tomos). Traducido del alemán por Manuel Fernández Núñez. Madrid: Librería Bergua. — (1940). *Crítica de la Razón Pura: precedida de la vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica, por Kuno Fischer* (2 tomos). Traducido del alemán por José del Perojo. Buenos Aires: Editorial Sopena. — (1943). *Crítica de la Razón Pura* (2 tomos). Traducido del alemán por José del Perojo y José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada. — (1950). «Crítica de la Razón Pura», en *Crítica de la Razón Pura. Prolegómenos a toda metafísica futura.* Traducido del alemán por Manuel Fernández Núñez y José López López. Buenos Aires: El Ateneo. — (1972). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. México: Porrúa. — (1973). «Crítica de la Razón Pura», en *Crítica de la Razón Pura. Crítica de la Razón Práctica.* Sin información del traductor. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. — (1978). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Pedro Ribas. Madrid: Alfaragua. — (1984). *Crítica de la Razón Pura* (2 tomos). Sin información del traductor. Bogotá: Ediciones Universales. — (1985). *Crítica de la Razón Pura* (2 volúmenes). Traducido del alemán por José del Perojo y José Rovira Armengol (Revisión de Ansgar Klein. Barcelona: Ediciones Orbis. — (1985). *Crítica de la Razón Pura* (2 volúmenes). Traducido del alemán por José del Perojo y José Rovira Armengol (Revisión de Ansgar Klein. Barcelona: Ediciones Orbis. — (1990). «Crítica de la Razón Pura», en *Crítica de la Razón Pura. ¿Qué es la Ilustración?* Traducido del alemán por Pedro Ribas. Zaragoza: Universitat de Valencia.

[9] Las fechas corresponden, respectivamente, a los años de publicación para la primera y segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura.*

KrV [1781/1787] *Kritik der reinen Vernunft* *(zu zitieren nach Originalpaginierung* A/B)	— (1991). «Crítica de la Razón Pura», en *Crítica de la Razón Pura. ¿Qué es la ilustración?* Traducido del alemán por Pedro Ribas. Valencia: Universitat de València. **Nota:** Contiene *Prólogo de la segunda edición* e *Introducción.* — (1997). *Kant. Prólogo e Introducción de la Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Santiago Ibáñez Lluch (adaptación por Federico Ruiz Company). Valencia: Tilde. — (2000). *Crítica de la Razón Pura* (2 tomos). Traducido del alemán por José del Perojo y José Rovira Armengol. Barcelona: Folio. — (2002). *Crítica de la Razón Pura* (2 volúmenes). Traducido del alemán por Pedro Ribas. Barcelona: RBA. — (2002). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Tecnos. — (2005). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Pedro Ribas. Madrid: Taurus. — (2007). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue. — (2008). *Crítica de la Razón Pura.* Sin información del traductor. Buenos Aires: Ediciones Libertador. — (2009). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Aldevara-Autopublish. — (2009). *Kant. Crítica de la Razón Pura. Prólogo B (2da. Edición). VII-XXXVII.* Traducido del alemán por Federico Ruiz Company. Valencia: Diálogo Editorial. — (2009). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Mario Caimi (edición bilingüe). México: Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAM. — (2010). «Crítica de la Razón Pura», en *Kant I.* Traducido del alemán por Pedro Ribas. Madrid: Editorial Gredos. — (2017). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por José del Perojo y José Rovira Armengol. México: Colofón. — (2019). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Carola Tognetti. Greenbooks Editore. — (2020). *Crítica de la Razón Pura.* Traducido del alemán por Alexis Padrón Alfonso. Madrid: Verbum.
KU [1790] *Kritik der Urteilskraft* (AA 05)	— (1876). «Crítica del Juicio», en *Crítica del Juicio, seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime. Tomo I y II.* Traducido del francés por Alejo García Moreno y Juan Ruvira. Madrid: Librerías de Francisco Iravedra y Antonio Novo. — (1914). *Crítica del Juicio* (2 volúmenes). Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

KU [1790] *Kritik der Urteilskraft* (AA 05)	— (1951). «Crítica del juicio», en *Crítica de la Razón Práctica. Crítica del Juicio. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. Buenos Aires: El Ateneo. — (1961). *Crítica del juicio*. Traducido del alemán por José Rovira Armengol (edición cuidada por Ansgar Klein). Buenos Aires: Losada. — (1973). *Crítica del juicio*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. México: Edinal Impresora. — (1973). «Crítica del Juicio», en *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. México: Porrúa. — (1977). *Crítica del juicio*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Espasa- Calpe. — (1983). «*Crítica de la Facultad de Juzgar* estética» / «Del sentimiento de placer y displacer», en *Textos Estéticos*. Traducido del alemán por Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Editorial Andrés Bello. — (1990). *Crítica del juicio*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. — (1992). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Traducido del alemán por Pablo Oyarzún Robles. Caracas: Monte Ávila. — (1998). *Crítica del juicio*. Sin información del traductor. México: Editores Mexicanos Unidos. — (2003). *Crítica del discernimiento*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Antonio Machado Libros. — (2009). *Crítica del juicio*. Sin información del traductor. Bogotá: Gráficas Modernas. — (2010). «Crítica del Juicio», en *Kant II*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Editorial Gredos. — (2011). *Crítica del juicio*. Traducido del alemán por Manuel García Morente. Madrid: Tecnos. — (2012). *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Alianza Editorial.
Log [1800] *Logik* (AA 09)	— (1875). *Lógica*. Traducido del francés por Alejo García Moreno y Juan Ruvira (traducido al francés por J. Tissot). Madrid: Librerías de Francisco Iravedra y Antonio Novo. — (1935). *Lógica*. Traducido del francés por Alejo García Moreno y Juan Ruvira (traducido al francés por J. Tissot). Madrid: Sociedad General Española de Librería.

Log [1800][10] *Logik* (AA 09)	— (2000). *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant.* Traducido del alemán por María Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal. — (2010). *Lógica.* Traducido del alemán por Carlos Correas. Buenos Aires: Corregidor.
MAM [1786] *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (AA 08)	— (1941). «Comienzo presunto de la historia humana», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: El Colegio de México. — (1958). «Comienzo verosímil de la historia humana», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. Buenos Aires: Editorial Nova. — (1979). «Comienzo presunto de la historia humana», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 67-93. **Nota:** Reimpresión de la edición por El Colegio de México. — (1977). «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia.* Traducido del alemán por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. — (1999). «Comienzo presunto de la historia humana», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). «Probable inicio de la historia humana», en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Traducido del alemán por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. — (2004). «Comienzo verosímil de la historia humana», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar, pp. 81-95. — (2005). «Probable inicio de la historia humana», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero, Agapito Maestre, José Romagosa, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Joaquín Abellán. Madrid: Cátedra.

[10] Año de publicación en Königsberg, recopilando una serie de notas sobre las lecciones que impartía Kant, titulada: *Immanuel Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen,* editada por Gottlob Benjamin Jäsche (colega de Kant, de allí que fuera conocida como Lógica Jäsche).

MAM [1786] *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (AA 08)	— (2010). «Probable inicio de la historia humana», en *Kant II*. Traducido del alemán por Pedro Ribas. Madrid: Editorial Gredos. — (2012). «Comienzo verosímil de la historia humana», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Buenos Aires: Editorial Agebe.
MAN [1786] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (AA 04)	— (1989). *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza*. Traducido del alemán por Carlos Másmela. Madrid: Alianza Editorial.
MonPh [1756][11] *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (AA 01)	— (1992). «Uso de la metafísica unida con la geometría en la filosofía natural, cuyo primer bosquejo contiene la monadología física», en *Opúsculos de filosofía natural*. Traducido del alemán por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, pp. 69-96.
MpVT [1791] *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (AA 08)	— (1992). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Traducido del alemán por Rogelio Rovira. Madrid: Universidad Complutense. — (1999). «Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea», en *En defensa de la ilustración*. Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Traducido del alemán por Rogelio Rovira (edición bilingüe). Madrid: Encuentro.
MS [1797][12] *Die Metaphysik der Sitten* (AA 06)	— (1989). *La Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos. — (1993). *La Metafísica de las Costumbres*. Traducido del alemán por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona: Altaya. — (2002). «La *Metafísica de las Costumbres*», en *La Metafísica de las Costumbres. Antropología práctica.* Traducido del alemán por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona: RBA. — (2022). *Metafísica de las Costumbres*. Traducción, introducción, notas y comentarios de Manuel Jiménez Redondo. Prólogo de Tomás Vives Antón, Valencia: Tirant humanidades, 2022.

[11] El título se puede traducir así: *El uso de la Metafísica, cuando ella está vinculada con la Geometría, en la Filosofía de la Naturaleza cuya primera prueba es la Monadología Física.*

[12] Las dos partes se publicaron el año de 1797, en enero *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y posteriormente, en agosto, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*.

RL [1797][13] *Metaphysische Anfangs-gründe der Rechtslehre* (AA 06)	Nota: Tratándose de la primera parte de *Die Metaphysik der Sitten*, la traducción también está disponible en las ediciones de esa obra. — (1873). *Principios metafísicos del derecho por Kant.* Traducido del alemán por Gabino Lizarraga. Madrid: Librería de Victoriano Suárez. — (1943). *Principios metafísicos del derecho.* Sin información del traductor. Buenos Aires: Americalee. — (1954). *Introducción a la teoría del derecho.* Traducido del alemán por Felipe González Vicén. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. — (1962). *Principios metafísicos del derecho.* Sin información del traductor. Puebla: Cajica. — (1968). *Principios metafísicos de la doctrina del derecho.* Sin información del traductor. México: Universidad Nacional Autónoma de México. — (1978). *Introducción a la teoría del derecho.* Traducido del alemán por Felipe González Vicén. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. — (1997). *Introducción a la teoría del derecho.* Traducido del alemán por Felipe González Vicén. Madrid: Marcial Pons. — (2004). *Principios metafísicos del derecho.* Traducido del alemán por Gabino Lizarraga. Sevilla: Espuela de Plata. — (2015). *Principios metafísicos del derecho.* Sin información del traductor. Buenos Aires: Heliasta.
TL [1797][14] *Metaphysische Anfangs-gründe der Tugendlehre* (AA 06)	Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud [Nota: Tratándose de la primera parte de *Die Metaphysik der Sitten*, la traducción también está disponible en las ediciones de esa obra]
MSI [1770] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02)	— (1961). *La «Dissertatio» de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible.* Traducido del alemán por Ramón Ceñal Lorente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. — (1974). «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis», en *Disertaciones latinas de Kant.* Traducido del alemán por Juan David García Bacca. Caracas: Universidad Central de Venezuela. — (1980). «La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible», en *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Carta a Marcus Herz.* Traducido del alemán por Jaime Vélez Sáenz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

13 *Vid.* Nota precedente. Léase: *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho.*

14 *Vid.* Nota precedente.

MSI [1770] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02)	— (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible.* Traducido del alemán por Ramón Ceñal Lorente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. — (2014). *La «Dissertatio» de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible.* Traducido del alemán por Ramón Ceñal Lorente. Madrid: Encuentro.
NEV [1765] *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (AA 02)	*Noticia sobre la Disposición de sus Lecciones en el Semestre de Invierno 1765-1766*
NG [1763] *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (AA 02)	— (1977). «Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas», en *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, 11.* Traducido del alemán por Eduardo García Belsunce, pp. 137-176. — (1992). «Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía», en *Opúsculos de filosofía natural.* Traducido del alemán por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, pp. 115-164.
NLBR [1758] *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft* (AA 02)	— (1979). «Nuevo concepto del movimiento y del reposo», en *Diálogos, Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, 34.* Traducido del alemán por Roberto Torretti, pp. 143-152. — (1992). «Nueva doctrina del movimiento y del reposo y de las consecuencias con ella ligadas en los primeros principios de la ciencia de la naturaleza», en *Opúsculos de filosofía natural.* Traducido del alemán por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, pp. 96-113.
NTH [1755][15] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (AA 01)	— (1969). *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo.* Traducido del alemán por Jorge E. Lunqt. Buenos Aires: Juárez. — (1946). *Historia natural y teoría general del cielo: Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton.* Traducido del alemán por Pedro Merton. Buenos Aires: Lautaro.

[15] Se propone la siguiente traducción al título completo: *Historia Universal de la Naturaleza y Teoría del Cielo o Ensayo de la Constitución y del Origen mecánico del edificio entero del mundo, tratado según los principios de Newton.*

OP *Opus Postumum* (AA 21 und 22)	— (1983). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum).* Traducido del alemán por Felix Duque. Madrid: Editora Nacional. — (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum).* Traducido del alemán por Felix Duque. Barcelona: Anthropos.
Päd [1803][16] *Über Pädagogik* (AA 09)	— (1983). *Pedagogía.* Traducido del alemán por Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual. Madrid: Akal. — (2008). *Sobre Pedagogía.* Traducido del alemán por Oscar Caeiro. Córdoba: Encuentro.
PG [1802][17] *Immanuel Kants physische Geographie* (AA 09)	*Geografía Física de Immanuel Kant*
PhilEnz [1980][18] *Phylosophische Encycopädie aus den Vorlesungen von I. Kant* (AA 29)	— (2012). *Enciclopedia Filosófica. O un breve compendio de todas las ciencias filosóficas a partir de las lecciones del señor profesor Immanuel Kant, seguido de una selección de reflexiones de lógica y metafísica del legado manuscrito de Kant.* Traducido del alemán por José M. García Gómez del Valle. Girona: Palamedes.
PND [1755] *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (AA 01)	—(1974). «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae *Nova dilucidatio*», en *Disertaciones latinas de Kant.* Traducido del alemán por Juan David García Bacca. Caracas: Universidad Central de Venezuela. — (1987). *Nova Dilucidatio o Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico.* Traducido del alemán por Agustín Uña Juárez. Madrid: Coloquio.
Prol [1783] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (AA 04)	— (1912). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia.* Traducido del alemán por Julián Besteiro. Madrid: Daniel Jorro.

16 El curso fue ofrecido en cuatro semestres, el texto se confeccionaría a partir de lo que problablemente son las notas de Friedrich Theodor Rink, estudiante de teología y quien editó el libro en 1803.

17 Editado y publicado por Friedrich Theodor Rink, en 1802, a partir de dos manuscritos: el primero de Kant en 1757-59; el segundo, un grupo de notas compuestas por estudiantes en 1774.

18 Kant impartió diez *Vorlesungen über die Philosophische Enzyklopädie* entre 1767 y 1782, tomando como base el libro de Johann Georg Heinrich Feder *Grundriß der Philosophischen Wisenschaften nebst der nöthigen Geschichte, zum Gebrauch seiner Zuhörer.* De acuerdo con Manfred Kühn, el manuscrito de Kant de estas *Vorlesungen* procede de 1775. Véase: "Dating Kant's *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*", en *Kant-St*udien 74/3 (1983): 302-313.

Prol [1783] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (AA 04)	— (1934). «Prolegómenos a toda metafísica futura», en *Crítica de la Razón Pura. Seguida de los Prolegómenos a toda metafísica futura* (2 tomos). Traducido del alemán por Manuel Fernández Núñez. Madrid: Librería Bergua. — (1950). «Prolegómenos a toda metafísica futura», en *Crítica de la Razón Pura. Prolegómenos a toda metafísica futura.* Traducido del alemán por Manuel Fernández Núñez y José López López. Buenos Aires: El Ateneo. — (1954). *Prolegómenos.* Traducido del alemán por Julián Besteiro. Buenos Aires: Aguilar. — (1973). «Prolegómenos a toda metafísica del porvenir», en *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio.* Traducido del alemán por Julián Besteiro. México: Porrúa. — (1984). *Prolegómenos.* Traducido del alemán por Julián Besteiro. Madrid: Sarpe. — (1984). *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia.* Traducido del alemán por Mario Caimi. Buenos Aires: Charcas. — (1986). *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia.* Traducido del alemán por Asunción Gabriel. Madrid: Alhambra. — (1998). *Los Prolegómenos. Immanuel Kant.* Madrid: Alba Libros. — (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.* Traducido del alemán por Mario Caimi (Edición Bilingüe). Madrid: Istmo. — (2005). «Prolegómenos a toda metafísica del futuro», en *Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Observaciones sobre el sentimiento de a bello y lo sublime.* Traducido del alemán por Julián Besteiro. Buenos Aires: Losada. — (2010). «Prolegómenos a toda metafísica futura», en *Kant I.* Traducido del alemán por Pedro Ribas. Madrid: Editorial Gredos.
Refl *Reflexionen* (AA 14-19)	*Reflexiones* [Las *Reflexionen* no han sido traducidas en una obra que las integre totalmente, algunas se encuentran dispersas en distintas publicaciones de este apartado; no obstante, se enlistan las siguientes:] — (1991). *Antología.* Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península. *ÍNDICE:* — Reflexiones sobre filosofía moral; — Reflexiones sobre filosofía del derecho; — Reflexiones sobre filosofía de la religión; — Reflexiones sobre antropología; — Reflexiones sobre metafísica; — Reflexiones sobre lógica.

RezHerder [1785] *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (AA 08)	— (1958). «Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. Buenos Aires: Editorial Nova. — (1977). «Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia.* Traducido del alemán por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. — (1999). «Recensión de las «Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad» de Johann Gottfried Herder», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). «Recensiones sobre la obra de Herder 'Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad'», en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Traducido del alemán por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. — (2004). «Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar, pp. 57-79. — (2005). «Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero, Agapito Maestre, José Romagosa, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Joaquín Abellán. Madrid: Cátedra. — (2012). «Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Buenos Aires: Editorial Agebe.
RezHufeland [1786] *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (AA 08)	*Recensión del escrito de Hufeland «Ensayo sobre el Principio Fundamental del Derecho Natural»*
RezMoscati [1771] *Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen* (AA 02)	*Recensión del escrito de Moscati «Sobre la diferencia esencial corporal entre la estructura de los animales y los hombres»*

RezSchulz [1783] *Rezension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen* (AA 08)	*Recensión del escrito de Schulz «Ensayo de una Guía de la Doctrina de las Costumbres para todos los hombres»*
RezUlrich [1788] *Kraus' Recension von Ulrich's Eleutheriologie* (AA 08)	*Recensión de la reseña de Kraus sobre la Eleuterología de Ulrich*
RGV [1793] *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 06)	— (1969). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza.
SF [1798] *Der Streit der Fakultäten* (AA 07)	— (1941). «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: El Colegio de México. — (1958). «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. Buenos Aires: Editorial Nova. — (1963). *El Conflicto de las Facultades.* Traducido del alemán por Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada. — (1968). *El poder las facultades afectivas.* Traducido del alemán por Vicente Romano García. Buenos Aires: Aguilar. — (1979). «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor (sic.)», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 95-122. **Nota:** Reimpresión de la edición por El Colegio de México. Ver *Nota del traductor* para la peculiaridad del título. — (1977). «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia.* Traducido del alemán por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. — (1992). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Debate. — (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta. — (2003). *El Conflicto de las Facultades en tres partes.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

SF [1798] *Der Streit der Fakultäten* (AA 07)	— (2004). «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*. Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar, pp. 151-165. — (2005). «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero, Agapito Maestre, José Romagosa, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Joaquín Abellán. Madrid: Cátedra. **Nota:** En la sección II de *El Conflicto de las Facultades*. — (2010). «*El Conflicto de las Facultades* en tres partes», en *Kant II*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Editorial Gredos. — (2012). «Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*. Buenos Aires: Editorial Agebe.
TG [1766] *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (AA 02)	— (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Traducido del alemán por Pedro Chacón e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial. — (2004). *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la metafísica*. Traducido del alemán por Carlos Correa. Buenos Aires: Leviatán.
TP [1793] *Theorie und Praxis. Kant über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 08)	— (1958). «Acerca del refrán: `Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica´», en *Filosofía de la Historia*. Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. Buenos Aires: Editorial Nova. — (1984). *Teoría y Praxis*. Traducido del alemán por Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán. — (1986) «En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», en *Teoría y práctica*. Traducido del alemán por Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. — (1999). «Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica», en *En defensa de la ilustración*. Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). «En torno al tópico: `Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica´», en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducido del alemán por M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

TP [1793] *Theorie und Praxis. Kant über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 08)	— (2004). «Acerca del refrán: 'Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica'», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*. Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar, pp. 97-135. — (2005). «En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero, Agapito Maestre, José Romagosa, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Joaquín Abellán. Madrid: Cátedra. — (2008). *Teoría y Praxis*. Traducido del alemán por Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo. — (2010). «En torno al tópico: 'Eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica'», en *Kant II*. Traducido del alemán por Roberto R. Aramayo. Madrid: Editorial Gredos. — (2012). «Acerca del refrán: 'Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica'», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*. Buenos Aires: Editorial Agebe.
TW [1756] *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (AA 01)	*Nuevas Anotaciones sobre la explicación de la Teoría de los Vientos*
UD [1764] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (AA 02)	*Investigación sobre la nitidez de los principios de la Teología Natural y de la Moral*
ÜE[1790] [19] *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (AA 08)	— (1955). *Por qué no es inútil una nueva Crítica de la Razón Pura (Respuesta a Eberhard)*. Traducido del alemán por Alfonso Castaño Piñán. Buenos Aires: Aguilar. — (1984). *Nueva Crítica de la Razón Pura*. Traducido del alemán por Alfonso Castaño Piñán. Madrid: Sarpe.

[19] Una propuesta de traducción al título completo versaría: Sobre un descubrimiento *según el cual toda nueva Crítica de la Razón Pura resulta superflua frente a otra anterior. También conocida como: Nueva crítica o Respuesta a Eberhard.*

ÜE[1790] *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (AA 08)	— (2002). *La polémica sobre la Crítica de la Razón Pura (Respuesta a Eberhard).* Traducido del alemán por Mario Caimi. Madrid: Antonio Machado. — (2002). *Nueva Crítica de la Razón Pura (Respuesta a Eberhard).* Madrid: Globus. — (2008). *Nueva Crítica de la Razón Pura.* Madrid: Prisa Innova. — (2010). *Nueva Crítica de la Razón Pura.* Sin información del traductor. Madrid: El País.
ÜGTP [1788] *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (AA 08)	— (1999). «Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). «Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía», en *Logos, 37*, pp. 7-47. — (2010). «Sobre la utilización de los principios teleológicos en la filosofía», en *¿Qué es la Ilustración?* Prólogo de Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo.
UFE [1754] *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden* (AA 01)	*Investigación sobre la pregunta de si la Tierra, en su giro alrededor del eje, mediante el cual produce la alternancia del día y la noche, ha padecido alguna transformación desde los primeros tiempos de su origen. Y de qué se podría estar seguro de ello, pregunta que fue planteada por la Academia Real de las Ciencias de Berlín para el premio para el año corriente*
VAEaD *Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge* (AA 23)	*Trabajo previo sobre «El fin de todas las cosas»*
VAKpV *Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft* (AA 23)	*Trabajo previo sobre la «Crítica de la Razón Práctica»*
VAMS *Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten* (AA 23)	*Trabajo previo sobre la «Metafísica de las Costumbres»*

VAProl *Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (AA 23)	*Trabajo previo sobre los «Prolegómenos a toda Metafísica futura que pueda presentarse como Ciencia»*
VARGV *Vorarbeit zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 23)	Trabajo previo sobre la «*La Religión dentro de los límites de la mera Razón* » — (1991). «Borradores del prólogo a la primera edición de «*La Religión dentro de los límites de la mera Razón* »», en *Antología*. Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península.
VARL *Vorarbeit zur Rechtslehre* (AA 23)	*Trabajo previo sobre la «Doctrina del Derecho»*
VASF *Vorarbeit zum Streit der Fakultäten* (AA 23)	Trabajo previo sobre «*El Conflicto de las Facultades*» — (1991). «Trabajos preparatorios de la segunda sección de «*El Conflicto de las Facultades*»», en *Antología*. Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península.
VATL *Vorarbeit zur Tugendlehre* (AA 23)	*Trabajo previo sobre la «Doctrina de la Virtud»*
VATP [1793][20] *Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 23)	Trabajo previo sobre «Teoría y Praxis» — (1991). «Trabajos preparatorios de «En torno al tópico: 'Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica'»», en *Antología*. Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península. — (2004). «Trabajos preparatorios de Teoría y práctica», en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
VAÜGTP *Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (AA 23)	Trabajo previo sobre «Sobre el uso de Principios teleológicos en la Filosofía» — (1991). «Trabajo preliminar de «Acerca del uso de principios teleológicos en filosofía»», en *Antología*. Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península.

[20] Propuesta de traducción al título: *Trabajo previo sobre el dicho: «Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica»*.

VAVT *Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (AA 23)	*Trabajo previo sobre «De un tono de distinción adoptado recientemente en Filosofía»*
VAZeF *Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden* (AA 23)	*Trabajo previo sobre «Hacia la Paz Perpetua»*
VBO [1759] *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt* (AA 02)	— (2005). «Algunas observaciones sobre el optimismo», en *Ideas y Valores, Vol. 54, No. 129.* Traducido del alemán por Hernán Darío Caro, pp. 47-59.
VKK [1764] *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (AA 02)	— (1996). «Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquitría, Vol. 16, No. 58.* Traducido del alemán por Rosario Zurro, pp. 341-355. — (2001). *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza.* Traducido del alemán por Alberto Rabano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Antonio Machado.
VNAEF [1796] *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (AA 08)	— (1999). «Anuncio de la próxima conclusión de un tratado para la paz perpetua en la filosofía», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía.* Traducido del alemán por Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Encuentro.
Vorl *Vorlesungen* (AA 24 ff.)	*Lecciones* — (1877). *Metafísica. Lecciones publicadas en alemán por Pölitz, traducidas al francés por J. Tissot.* Traducido del francés por Juan Uña. — (1988). *Lecciones de ética.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica. — (2000). *Lecciones sobre la filosofía de la religión.* Editado por Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Akal. — (2013). *Lecciones de ética.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Austral.

Vorl *Vorlesungen* (AA 24 ff.)	— (2015). *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Traducido del alemán por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Editorial Comares. *ÍNDICE:* — Antropología Collins. Semestre de Invierno 1772-1773; — Antropología Parow. Sem. Inv. 1772-1773; — Antropología Friedländer. Sem. Inv. 1775-1776; — Antropología Pillau. Sem. Inv. 1777-1778; — Antropología Menschenkunde. Sem. Inv. 1781-1782; — Antropología Mrongovius. Sem. Inv. 1785-1785; — Antropología Busolt. Sem. Inv. 1788-1789. — (2017). *Lecciones de Filosofía Moral, Mongrovius II.* Traducido del alemán por Alba Jiménez. Salamanca: Sígueme. — (2021). *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckman.* Traducido del alemán por Alba Jiménez y Rogelio Rovira. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
V-Anth/Busolt *Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt* (AA 25)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1788-1789 (Busolt)* Traducción al español en: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Traducido del alemán por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Editorial Comares, 2015.
V-Anth/Collins *Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins* (AA 25)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1772-1773 (Collins)* Traducción al español en: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Traducido del alemán por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, 2015.
V-Anth/Dohna *Vorlesungen Wintersemester 1791/1792 Anthropologie Dohna-Wundlacken* (AA 25)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1791-1792 (Antropología Dohna-Wundlacken)*
V-Anth/Fried *Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer* (AA 25)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1775-1776 (Friedländer)* Traducción al español en: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Traducido del alemán por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada
V-Anth/Mensch *Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg* (AA 25)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1781-1782 (Menschenkunde Petersburg)* Traducción al español en: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Traducido del alemán por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada

V-Anth/Mron *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius* (AA 25)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1784-1785 (Mrongovius)* Traducción al español en: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Traducido del alemán por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada
V-Anth/Parow *Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow* (AA 25)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1772-1773 (Parow)* Traducción al español en: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Traducido del alemán por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada
V-Anth/Pillau *Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau* (AA 25)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1777-1778 (Pillau)* Traducción al español en: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Traducido del alemán por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada
V-Eth/Baumgarten *Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Baumgarten Ethica Philosophica* (AA 27)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1793-1794 (Baumgarten Ética Filosófica)*
V-Lo/Blomberg *Logik Blomberg (ca. 1771)* (AA 24)	*Lógica Blomberg*
V-Lo/Busolt *Logik Busolt (ca. 1789/1790)* (AA 24)	*Lógica Busolt*
V-Lo/Dohna *Vorlesungen Sommersemester 1792 Logik Dohna-Wundlacken* (AA 24)	*Lecciones del Semestre de Verano 1792. Lógica Dohna-Wundlacken*
V-Lo/Herder *Vorlesungen Wintersemester 1762/1763 Logik Herder* (AA 24)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1762-1763. Lógica Herder*
V-Lo/Philippi *Logik Philippi* (ca. 1772) (AA 24)	*Lógica Philippi*
V-Lo/Pölitz *Vorlesungen Sommersemester 1789 Logik Pölitz* (AA 24)	*Lecciones del Semestre de Verano 1789. Lógica Pölitz.*

V-Lo/Vienaer *Vienaer Logik* (1780ff.) (AA 24)	*Lógica de Vienaa*
V-Mo/Collins *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moralphilosophie Collins* (AA 27)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1784-1785. Filosofía Moral Collins* Traducción al español: *Lecciones de ética.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.
V-Mo/Kaehler(Stark) *Immanuel Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie (Hrsg. von Werner Stark.* Berlín/Nueva York 2004)	*Lección sobre Filosofía Moral*
V-Mo/Mron *Moral Mrongovius (Grundl.: 1774/75 bzw. 76/77)* (AA 27)	*Moral Mrongovius (1774-1775 y 1776-1777)*
V-Mo/Mron II *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moral Mrongovius II* (AA 29)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1784-1785. Moral Mrongovius* Traducción al español: *Immanuel Kant. Lecciones de filosofía moral Mrongovius II.* Traducción de Alba Jiménez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
V-Met/Arnoldt *Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Metaphysik Arnoldt (K 3)* (AA 29)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1794-1795. Metafísica Arnoldt*
V-Met/Dohna *Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna* (AA 28)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1792-1793. Metafísica Dohna*
V-Met/Heinze *Kant Metaphysik L1 (Heinze)(ca. 1770-1775)* (AA 28)	*Metafísica L1 (Heinze, alrededor de 1770-1775)*
V-Met/Herder *Metaphysik Herder (1762-1764)* (AA 28)	*Metafísica Herder (1762-1764)*
V-Met-K2/Heinze *Kant Metaphysik K2 (Heinze, Schlapp) (ca. 1770-1775)* (AA 28)	*Metafísica K2 (Heibze, Schlapp)*

V-Met-K3/Arnoldt *Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Metaphysik K3 (Arnoldt, Schlapp)* (AA 28)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1794-1795. Metafísica K3 (Arnoldt, Schlapp)*
V-Met-K 3E/Arnoldt *Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Ergänzungen Metaphysik K3 (Arnoldt)* (AA 29)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1794-1795. Complementos a Metafísica K3 (Arnoldt)*
V-Met-L1/Pölitz *Kant Metaphysik L 1 (Pölitz) (Mitte 1770er)* (AA 28)	*Metafísica L1 (Pölitz)*
V-Met-L2/Pölitz *Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original) (1790/91?)* (AA 28)	*Metafísica L2 (Pölitz, Original. 1890-1791?)*
V-Met/Mron *Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius* (AA 29)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1782-1783. Metafísica Mrongovius*
V-Met-N/Herder *Nachträge Metaphysik Herder (1762-1764)* (AA 28)	*Suplementos Metafísica Herder (1762-1764)*
V-Met/Schön *Metaphysik von Schön, Ontologie (ca. 1785-1790)* (AA 28)	*Metafísica de Schön. Ontología (alrededor de 1785-1790)*
V-Met/Volckmann *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Metaphysik Volckmann* (AA 28)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1784-1785. Metafísica Volckmann* Traducción al español: *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckman.* Traducido del alemán por Alba Jiménez y Rogelio Rovira. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2021.
V-MS/Vigil *Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Die Metaphysik der Sitten Vigilantius* (AA 27)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1793-1794. La Metafísica de las Costumbres. Vigilantius*

V-NR/Feyerabend *Naturrecht Feyerabend (Winter 1784)* (AA 27)	*Derecho Natural Feyerabend (Invierno 1784)*
V-PG *Vorlesungen über Physische Geographie* (AA 26)	*Lecciones sobre Geografía Física*
V-Phil-Th/Pölitz *Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Philosophische Religionslehre nach Pölitz* (AA 28)	*Lecciones del Semestre de Invierno 1783-1784. Doctrina filosófica de la Religión según Pölitz* Traducción al español: *Lecciones sobre la filosofía de la religión.* Editado por Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Akal, 2000.
V-PP/Herder *Praktische Philosophie Herder (1763/64 bzw. 64/65)* (AA 27)	*Filosofía Práctica Herder (1763-1764 y 1764-1765)*
V-PP/Powalski *Praktische Philosophie Powalski (ca. 1782/83)* (AA 27)	*Filosofía Práctica Powalski (alrededor de 1782-1783)*
V-Th/Baumbach *Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger Rationaltheologie nach Baumbach* (AA 28)	*Lecciones del Semestre de Invierno*
V-Th/Mron *Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger Moraltheologie nach Mrongovius* (AA 28)	*Lecciones del Semestre de Invierno*
V-Th/Pölitz *Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Religionslehre Pölitz* (AA 28)	*Lecciones del Semestre de Invierno*
V-Th/Volckmann *Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach* (1783) (AA 28)	*Teología Natural. Volckmann según Baumbach*

VRML [1797] *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (AA 08)	— (1986) «Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía», en *Teoría y práctica*. Traducido del alemán por Juan Miguel Palacios. Madrid: Tecnos. — (1999). «Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía», en *En defensa de la ilustración*. Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2005). «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero, Agapito Maestre, José Romagosa, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Joaquín Abellán. Madrid: Cátedra. — (2010). «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía», en *Kant II*. Traducido del alemán por Pedro Ribas. Madrid: Editorial Gredos.
VT [1796] *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (AA 08)	— (1999). «De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía», en *En defensa de la ilustración*. Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial.
VUB [1785][21] *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* (AA 08)	— (1999). «Sobre la impresión de libros», en *En defensa de la ilustración*. Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial.
VUE *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (AA 01)	*De las causas de las vibraciones de la Tierra con ocasión de la desdicha que ha afectado a los países occidentales de Europa hacia el fin del año anterior*
VvRM [1775] *Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre* (AA 02)	*De las distintas razas de los seres humanos, para el anuncio de las Lecciones de Geografía Física, para el semestre de mediados de año*

21 Léase: *De la ilegitimidad de la reimpresión de libros.*

WA [1784] *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)	— (1941). «Qué es la Ilustración», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: El Colegio de México. — (1958). «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. Buenos Aires: Editorial Nova. — (1979). «Qué es la Ilustración», en *Filosofía de la Historia.* Traducido del alemán por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 25-38. **Nota:** Reimpresión de la edición por El Colegio de México. — (1986). «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *Argumentos, No. 14 a 17.* Traducido del alemán por Rubén Jaramillo V. — (1990). «¿Qué es la Ilustración?», en *Crítica de la Razón Pura. ¿Qué es la Ilustración?* Traducido del alemán por Joan B. Llinares. Zaragoza: Universitat de Valencia. — (1991). «¿Qué es la ilustración?», en *Crítica de la Razón Pura. ¿Qué es la ilustración?* Traducido del alemán por J. B. Llinares. Valencia: Universitat de València. — (1994). «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *Revista Colombiana de Psicología, Vol. 3.* Traducido del alemán por Rubén Jaramillo V, pp. 7-10. — (1999). «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2004). «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. — (2004). «Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Traducido del alemán por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar, pp. 33-39. — (2005). «¿Qué es Ilustración?», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero, Agapito Maestre, José Romagosa, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Joaquín Abellán. Madrid: Cátedra. — (2010). «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *Kant II* Traducido del alemán por Roberto R. Aramayo. Madrid: Editorial Gredos. — (2010). «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Prólogo de Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo.

WA [1784] *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)	— (2010). *¿Qué es ser ilustrado?* Traducido del alemán por Dulce María Granja. México: Universidad Nacional Autónoma de México. — (2012). «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Buenos Aires: Editorial Agebe. — (2012). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Traducido del alemán por Baltasar Espinoza, Roberto R. Aramayo y Concha Roldán Panadero. México: Santillana.
WDO [1786] *Was heißt sich im Denken orientiren?* (AA 08)	— (1982). *Cómo orientarse en el pensamiento.* Traducido del alemán por Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán. — (1995). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? Traducido del alemán por Rogelio Rovira. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. — (1999). «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2013). *Cómo orientarse en el pensamiento.* Traducido del alemán por Carlos Correas. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
ZeF [1795] *Zum ewigen Frieden* (AA 08)	— (1919). «La paz perpetua», en *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua.* Traducido del alemán por Francisco Rivera Pastor. Madrid: Espasa-Calpe. — (1940). *Por la paz perpetua.* Traducido del francés por Rafael Montestruc. Barcelona: Sopena. — (1967). *La paz perpetua.* Traducido del alemán por Baltasar Espinosa. Madrid: Aguilar. — (1972). «La paz perpetua», en *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La paz perpetua.* Traducido del alemán por Manuel García Morente. México: Porrúa, pp. 234-279. — (1985). *La paz perpetua.* Traducido del alemán por Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos. — (1994). *Por la paz perpetua.* Traducido del francés por Rafael Montestruc. Madrid: Ministerio de Justicia e Interior. — (1999). *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico.* Traducido del alemán por Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva. — (1999). «Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico», en *En defensa de la ilustración.* Traducido del alemán por Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial. — (2001). *La paz perpetua.* Traducido del alemán por Susana Aguiar. Buenos Aires: Longseller. — (2002). *La paz perpetua.* Traducido del alemán por Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.

ZeF [1795] *Zum ewigen Frieden* (AA 08)	— (2005). «Sobre la paz perpetua», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero, Agapito Maestre, José Romagosa, Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Joaquín Abellán. Madrid: Cátedra. — (2007). *Esayo sobre la paz perpetua*. Traducido del alemán por José Loya Mateos. Madrid: Mestas. — (2007). *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. Traducido del alemán por Macarena Marey y Juliana Udi. Buenos Aires: Prometeo. — (2010). «Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico», en *Kant II*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz. Madrid: Editorial Gredos. — (2011). *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz Vega. Barcelona: Ciro. — (2011). *Por la paz perpetua*. Traducido del alemán por Luis Cardona Castro. Barcelona: Brontes. — (2012). *Sobre la paz perpetua*. Traducido del alemán por Kimana Zulueta. Madrid: Akal. — (2018). *Hacia la paz perpetua: un bosquejo filósofico*. Traducido del alemán por Gustavo Leyva. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México. — (2020). *Sobre la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Traducido del alemán por Alexis Padrón Alfonso. Madrid: Verbum.

II. Bibliografías de obras sobre Kant. Concordancias y recursos electrónicos

Hinske, Norbert / Weischedel, Wilhelm (1970). *Kant-Seitenkonkordanz*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Roser, Andreas / Mohrs, Thomas (1992). *Kant-Konkordanz*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms-Weidmann.

Ruffing, Margit (1999). *Kant-Bibliographie 1945 bis 1990, begründet von Rudolf Malter*. Fráncfort del Meno: Verlag Vittorio Klostermann.

Ruffing, Margit (2007 / unter Mitarbeit von Paul Natterer). *Erstellung und Herausgabe der internationalen Kant-Bibliographie 1896 bis 1944, begründet von Rudolf Malter*. Fráncfort del Meno: Verlag Vittorio Klostermann.

— Nota: Los trabajos de bibliografía sobre literatura kantiana de Margit Ruffing son una culminación de la labor iniciada por Rudolf Malter (1937-1994), quien publicó desde 1969 a 1994 en la revista *Kant-Studien* el elenco de obras del período 1957-1992; esta es la razón de alterar el orden cronológico en el listado.

Granja Castro, Dulce María (1997). *Kant en Español. Elenco Bibliográfico*. México: Universidad

Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México.
Worm, Carsten (2009): *Kant im Kontext III. Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungen auf CD-ROM, 2., erweiterte Auflage.* Berlín.
Edición electrónica de los *Gesammelten Schriften* Immanuel Kants (Akademieausgabe) http://www.korpora.org/Kant/.

III. Diccionarios

Schmid, Carl Christian Erhard (1798). *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften.* Jena: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Eisler, Rudolf (1930). *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß.* Berlín: E. S. Mittler & Sohn.
Verneaux, Roger (1967). *Le Vocabulaire de Kant: Doctrines et méthodes.* París: Aubier.
Caygill, Howard (1995). *A Kant Dictionary.* Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
Vaysse, Jean-Marie (2007). *Dictionnaire Kant.* París: Ellipses.
Willaschek, Marcus / Stolzenberg, Jürgen / Mohr, Georg / Bacin, Stefano (Hrsg. / 2015). *Kant-Lexikon* (3 Bände). Berlín: Walter de Gruyter.
Caimi, Mario (coord. / 2017). *Diccionario de la Filosofía Crítica Kantiana.* Buenos Aires: Colihue.

IV. Biografías

Borowski, L. E. von (Mit.) / Bernahard, Reinhold (Mit.) / Wasianski, Ehregott Andreas Christoph (Mit.) / Malter, Rudolf (Mit.) / Groß, Felix (Hrsg.) (1912). *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen* Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt, 1993).
Warda, Arthur (1922). *Immanuel Kants Bücher.* Berlín: Martin Breslauer.
Vorländer, Karl (1924). *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* (2 Bände). Leipzig: Felix Meiner.
Schultz, Uwe (1965). *Immanuel Kant in Selbstzeugnissen und bilddokumenten.* Reinbek: Rowohlt.
Beck, L. W. (1969). *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Gulyga, Arsenij Vladimirovič (1977). *Kant.* Moskva: Molodaja Gvardija.
— Nota: Se consigna la primera edición en ruso del texto escrito por A. V. Gulyga y, por su relevancia, se agregan las traducciones del mismo al alemán e inglés:
Alemán: Gulyga, Arsenij Vladimirovič (1981). *Immanuel Kant.* Fráncfort del Meno: Insel-Verlag.
Inglés: Gulyga, Arsenij Vladimirovič (1987). *Immanuel Kant: His Life and Thought.* Translated from German by Marijan Despalatovic. Boston: Birkhäuser.
Ritzel, Wolfgang (1985). *Immanuel Kant. Eine Biographie.* Berlín: Walter de Gruyter.
Stark, W. (1993). *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften*

Immanuel Kants. Berlín: Akademie-Verlag.
Dietzsch, Steffen (2003). *Immanuel Kant. Eine Biographie*. Leipzig: Reclam.
Geier, Manfred (2003). *Kants Welt. Eine Biographie*. Reinbek: Rowohlt
Kühn, Manfred (2003). *Kant. Eine Biographie*. Múnich: Beck. Traducción al español de Carmen García-Trevijano (2003): *Kant*, Madrid, Acento Editorial.
Dörflinger, Bernd (Hrsg.) (2009). *Königsberg 1724-1804. Materialien zum politischen, sozialen und geistesgeschichtlichen Hintergrund von Leben und Werk Immanuel Kants*. Hrsgg. zus. mit James Jakob Fehr und Rudolf Malter†. Hildesheim: Olms.

V. Manuales, *companions* y ediciones colectivas

Whitney, George T. / Bowers, David F. (eds. / 1939). *The Heritage of Kant*. Princenton: Princenton University Press.
Wolff, Robert Paul (ed. / 1967). *Kant. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Wolff, Robert Paul (1968). *Kant: A Collection of Critical Essays*. Londres: Macmillan.
Kenningotn, Richard (ed. / 1985). *The Philosophy of Immanuel Kant*. Washington: Catholic University Press.
Hariolf, Oberer / Seel, Gerhard (Hrsg. / 1988). *Kant Analysen – Probleme – Kritik* (Band I). Würzburg: Königshausen una Neumann.
— Nota: El primer tomo dicta el orden cronológico de estas obras, los siguientes fueron publicados como sigue:
Hariolf, Ob
rer (Hrsg. / 1996). *Kant Analysen – Probleme – Kritik* (Band II). Würzburg: Königshausen una Neumann.
Hariolf, Oberer (Hrsg. / 1997). *Kant Analysen – Probleme – Kritik* (Band III). Würzburg: Königshausen una Neumann.
Prauss, Gerold (Hrsg. / 1973). *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Colonia: Kiepenheuer und Witsch.
Henrich, Dieter (Hrsg.). (1988). *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress*. Stuttgart: Klett-Cotta.
Chadwick, Ruth (ed. / 1992). *Immanuel Kant. Critical Assessments* (IV vols.). Londres: Routledge.
Guyer, Paul (ed. / 1992). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
Schönrich, Gerhard / Kato, Yasushi (Hrsg. / 1996). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
Irrlitz, Gerd (2002). *Kant-Handbuch: Leben und Werk*. Stuttgart: Metzler.
Terra, Ricardo (2003). *Passangens--Estudo Sobre a Filosofia de Kant*. Río de Janeiro: UFRJ.
Heidemann, Dietmar H. / Engelhard, Kristina (Hrsg. / 2004). *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.
Bird, Graham (ed. / 2006). *A Companion to Kant*. Oxford: Blackwell Publishing.
Guyer, Paul (ed. / 2006). *The Cambridge Companion to Kant and*

Modern Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Castañeda, Felipe / Durán, Vicente / Hoyos, Luis Eduardo (2007). *Immanuel Kant: Vigencia de la Filosofía Crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Stolzenberg, Jürgen (Hrsg. / 2007). *Kant in der Gegenwart*. Berlín: Walter de Gruyter.

Caimi, Mario (coord. / 2014). *Temas Kantianos*. Buenos Aires: Prometeo.

Banham, Gary / Schulting, Dennis / Hems, Nigel (ed. / 2015). *The Bloomsbury Companion to Kant*. Londres: Bloomsbury Academic.

Dörflinger, Bernd (Hrsg.) (2015). *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*. Hrsgg. zus. mit Claudio La Rocca, Robert Louden, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. Berlín/Boston: de Gruyter.

Orden Jiménez, Rafael V. / Navarro Cordón, Juan Manuel / Rovira, Rogelio (eds. / 2016). *Kant en Nuestro Tiempo: las Realidades en que Habitamos*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Orden, Rafael V. /Jiménez, Alba / Hanna-Robert / Louden, Robert / Rivera de Rosales, Jacinto / Sánchez Madrid, Nuria (eds.) (2016). *Kant's Shorter Writings. Critical Paths Outside the Critiques*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Altman, Matthew C. (ed. / 2017). *The Palgrave Kant Handbook*. Londres: Palgrave Macmillan.

Leyva, Gustavo / Peláez, Álvaro / Stepanenko, Pedro (coords. / 2018). *Los Rostros de la Razón: Immanuel Kant desde Hispanoamerica*. México / Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana / Anthropos.

Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo / Hukshof, Monique (eds. / 2018). *A Linguagem em Kant. A linguagem de Kant*. Marília: UNESP.

Waibel, Violetta / Ruffing, Margit / Wagner, David (Hrsg.) (2018). *Internationaler Kant-Kongress: Natur und Freiheit*. 2 Bde. Berlín / Boston: De Gruyter.

VI. Introducciones generales

Rosenkranz, K. (1840). *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig: Voss. Nachdruck: Berlín: Akademie-Verlag, 1987.

Fischer, K. (1860). *Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Teil: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*, en *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 4, Heidelberg.

Cohen, H. (1873). *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus*. Berlín: Harrwitz &: Gossmann.

Paulsen, F. (1875). *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie*. Leipzig: Fuess Verlag.

Erdmann, Benno (1878). *Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*. Leipzig: Voss.

Adickes, E. (1887). *Kant systematik als systembildender Factor [sic!]*. Berlín: Salewski.

García Morente, Manuel (1917). *La Filosofía de Kant: Una Introducción a la Filosofía*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

— Ediciones:
García Morente, Manuel (1975). *La Filosofía de Kant: Una Introducción a la Filosofía*. Madrid: Espasa-Calpe.
García Morente, Manuel (2004). *La Filosofía de Kant: Una Introducción a la Filosofía*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
García Morente, Manuel (2011). *La Filosofía de Kant: Una Introducción a la Filosofía*. Barcelona: Planeta DeAgostini.
Cassirer, Ernst (1918). *Kants Leben und Lehre*. Berlín: B. Cassirer.
— Nota: También publicado en el tomo 8 de *Gesammelten Werke* (2001 / Hamburgo: Meiner).
— Traducción:
Cassirer, Ernst (1948). *Kant: Vida y Doctrina*. Traducido del alemán por Wenceslao Roses. México: Fondo de Cultura Económica.
Boutroux, M. Émile (1926). *La Philosophie de Kant*. París: J. Vrin.
Vleeschauwer, Herman Jean de (1939). *L'évolution de la Pensée Kantienne. L'histoire d'une Doctrine*. París: Alcan.
Körner, Stephan (1955). *Kant*. Middlesex: Penguin Books.
— Traducción:
Körner, Stephan (1977). *Kant*. Traducido del inglés por Ignacio Zapata Tellechea. Madrid: Alianza Editorial.
Alquié, Ferdinand (1963). *Leçons sur Kant: La morale de Kant*. París: CDU les cours de Sorbonne.
Deleuze, Gilles (1963). *La Philosophie Critique de Kant*. París: Quadrige / PUF.
— Traducción:
Deleuze, Gilles (1997). *Filosofía Crítica de Kant*. Traducido del francés por Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra.
Delekat, Friedrich (1963). *Immanuel Kant : Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
Lacroix, Jean (1966). *Kant et le Kantisme*. París: Presses Universitaires de France.
— Traducción:
Lacroix, Jean (1997). *Kant*. Traducido del francés por Jorge A. Sirolli. Buenos Aires: Sudamericana.
Heimsoeth, Heinz / Henrich, Dieter / Tonelli, Giorgio (Hrsg. / 1967). *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*. Hildesheim: Georg Olms.
Torretti, Roberto (1967). *Manuel Kant. Estudios sobre los Fundamentos de la Filosofía crítica*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
Philonenko, Alexis (1969-1972). *L'Œuvre de Kant. La philosophie critique. À la recherche de la vérité* (Vol. 1), 1969. *Morale et politique* (Vol. 2), 1972. París: Vrin.
Kojève, Alexandre (1973). *Kant*. París: Gallimard.
Jaspers, Karl (1975). *Kant: Leben, Werk, Wirkung*. Múnich: Piper.
Broad, Charlie Dunbar (1978). *Kant: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
Walker, Ralph Charles Sutherland (1978). *Kant: The Arguments of the Philosophers*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
Guerra, Augusto (1980). *Introduzione a Kant*. Roma: Editori Laterza.
Philonenko, Alexis (1982). *Études kantiennes*. París: Vrin.
Scruton, Roger (1982). *Kant: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Höffe, Otfried (1983). *Immanuel Kant*. Múnich: Beck.
— Nota: La 7ma. edición de 2007 fue ampliada.

— Traducción de la 1era. edición:
Höffe, Otfried (1986). *Immanuel Kant*. Traducido del alemán por Diorki. Barcelona: Herder.
Tonelli, Giorgio (1987). *Da Leibniz a Kant. Saggi sul Pensiero del Sttecento*. Napoli: Prismi Editrice.
Villacañas, José Luis (1987). *Racionalidad Crítica. Introducción a la Filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos.
Schmitz, Hermann (1989). *Was wollte Kant?*. Bonn: Bouvier.
Grondin, Jean (1989). *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*. París: Vrin,
Korsgaard, Christine M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
— Traducción:
Körner, Stephan (2011). *La Creación del Reino de los Fines*. Traducido del inglés por Dulce María Granja Castro y Eduardo Charpenel Elorduy. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Schonfeld, Martin (2000). *The Philosophy of the Young Kant: The Precrtitical Project*. Oxford: Oxford Univrsity Press.
Aramayo, Roberto R. (2001). *Kant*. Madrid: EDAF.
Schönecker, Dieter / Zwenger, Thomas (2011). *Understanding Kant: über die Interpretation philosophischer Texte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft.
Gerhardt, Volker (2002). *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam Verlag.
Dekens, Olivier (2003). *Comprendre Kant*. París: Armand Colin.
Klemme, Heiner F. (2004). *Immanuel Kant*. Fráncfort del Meno: Campus.
Wood, Allen W. (2004). *Kant*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
Römpp, Georg (2005). *Kant leicht gemacht: eine Einführung in seine Philosophie*. Colonia / Weimar / Viena: Böhlau.
Vázquez Lobeiras, María Xesús (2005). *Immanuel Kant*. Coruña: Baía.
Ferry, Luc (2006). *Kant: Une Lecture des Trois «Critiques»*. París: Grasset.
Guyer, Paul (2006). *Kant*. Londres and Nueva York: Routledge.
Santiago, Teresa (2007). *Breve Introducción al Pensamiento de Kant*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
Seung, T. K. (2007). *Kant: A Guide for the Perplexed*. Londres: Continuum.
Lebrun, Gérard (2009). *Kant sans kantisme*. París: Fayard.
Gómez Caffarena, José (2010): *Diez lecciones sobre Kant*. Madrid: Trotta.
Gerlach, Stefan (2011). *Immanuel Kant*. Tubinga: UTB GmbH - A. Francke.
Klemme, Heiner F. (Verfasser) / Lorenz, Ansgar (Illustrator / 2017). *Immanuel Kant. Philosophie für Einsteiger*. Paderborn: Wilhelm Fink.
— Traducción:
Klemme, Heiner F. (textos) / Lorenz, Ansgar (ilustraciones / 2019). *Immanuel Kant*. Traducido del alemán por Almudena Otero Villena. Barcelona: La otra H.
Schnädelbach, Herbert (2018). *Kant. Eine Einführung*: Reclams Universal-Bibliothek. Ditzingen : Reclam Verlag.

VII. Filosofía teórica y Metafísica

Cohen, Hermann (1872). *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlín: Habil-Schrift.

Vaihinger, Hans (1881 / 1892). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde*. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsges.

Smith, Norman Kemp (1918). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Macmillan.

Adickes, Erich (1920). *Kants Opus Postumum*. Berlín : Reuther & Reichard.

Wundt, Max (1924). *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert.* Stuttgart: Enke.

Adickes, Erich (1924). *Kant und das Ding an sich*. Berlín: Pan-Verlag R. Heise.

Adickes, Erich (1924-1925). *Kant als Naturforscher*. Berlín: Walter de Gruyter.

Adickes, Erich (1929). *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tubinga: J. C. B. Mohr.

Heidegger, Martin (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Friedrich Cohen.

— Nota: También publicado en el tomo 3 de *Gesamtausgabe* (1991 / Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann).

— Traducción:

Heidegger, Martin (1954). *Kant y el Problema de la Metafísica*. Traducido del alemán por Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica. [Véase la edición de 2013, con la revisión de la traducción y apéndices traducidos por Gustavo Leyva (ed.)]

Ratke, Heinrich (1929). *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner.

Lachièze-Rey, Pierre (1931). *L'idéalisme kantien*. París: Alcan.

Reich, Klaus (1932). *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Berlín: R. Schoetz.

De Vleeschauwer, Herman Jean (1934). *La Déduction Transcendentale dans l'Œuvre de Kant*. Antwerpen: De Sikkel.

Paton, Herbert James (1936). *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the «Kritik der Reinen Vernunft»*. Londres: Allen & Unwin.

Daval, Roger (1950). *La Métaphysique de Kant: Perspectives sur la Métaphysique de Kant d'après la Théorie du Schématisme*. París: Presses Universitaires de France.

Grayeff, Felix (1951). *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosphie Kants: ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Meiner.

Martin, Gottfried (1951). *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Colonia: Coloniaer Universitätsverlag.

Vuillemin, Jules (1954). *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte — Cohen — Heidegger.* París: Presses Universitaires de France.

Tonelli, Giorgio (1959). *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768: Saggio di sociologia della conoscenza*. Torino: Edizioni di Filosofia.

Bird, Graham (1962). *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge & K. Paul.

Strawson, Peter (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen & Co Lt.

Traducción al español: *Los límites del sentido: Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Traducción de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid : Revista de Occidente, 1975 (Reedición: México: UNAM / Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2019).

Bennett, Jonathan (1966). *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heimsoeth, Heinz (1966). *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlín: Walter de Gruyter.

Hinske, Norbert (1966). *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*. Berlín: West.

Rousset, Bernard (1967). *La Doctrine kantienne de l'objectivité, l'autonomie comme devoir et devenir*. París: Vrin.

Alquié, Ferdinand (1968). *La Critique kantienne de la métaphysique*. París: Presses Universitaires de France.

Gram, Moltke S. (1968). *Kant, Ontology, and the A Priori*. Evanston: Northwestern University Press.

Sellars, Wilfrid (1968). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Londres: Routledge & K. Paul.

Bröcker, Walter (1970). *Kant über Mteaphysik und Erfahrung*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Vahinger, Hans (Verfasser) / Schmidt, Raymund (Hrsg. / 1970). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Band 1: 1881 / Band 2: 1892). Aalen: Scientia-Verlag.

Montero Moliner, Fernando (1973). *El empirismo kantiano*. Valencia: Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia.

Rohs, Peter (1973). *Transzendentale Ästhetik*. Meisenheim am Glam: Hain.

Llano, Alejandro (1973). *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Navarra: Universidad de Navarra.

Bennett, Jonathan (1974). *Kant's Dialectic*. Londres / Nueva York: Cambridge University Press.

Prauss, Gerold (1974). *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.

Hogrebe, W. (1974). *Kant und das Problem einer transzendentaler Semantik*. Friburgo: Alber.

Cramer, Konrad / Bittner, Rüdiger (1975). *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Henrich, Dieter (1976). *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*. Heidelberg: Winter.

Brittan, G., (1978). *Kant's Theory of Science*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Arrillaga Torréns, Rafael (1979). *Kant y el Idealismo Trascendental*. Madrid: Revista de Occidente.

Villacañas, José Luis (1980). *La Formación de la Crítica de la Razón Pura*. Valencia: Universidad de Valencia.

Schönrich, G. (1981). *Kategorien und transzendentale Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Philonenko, Alexis (1981). *L'oeuvre de Kant: la philosophie critique. La philosophie pré-critique et la critique de la raison pure*. París: Vrin.

Schulthess, Peter (1981). *Relation und Funktion: Eine systematische und entwicklungsgeschichtl Untersuchung zur theoretischen Philosophie*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Heidemann, Ingeborg / Ritzel, Wolfgang (Hrsg) (1981). *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981*. Berlín/Nueva York: De Gruyter.

Arana, Juan (1982). *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Ameriks, Karl (1982). *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Caimi, Mario (1982). *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft: Versuch sur Rekonstruktion einer reinen Erkenntnis*. Bonn: Bouvier.

Mohanty, Jitendranath N. / Shahan, Robert W. (ed. / 1982). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. Norman: University of Oklahoma Press.

Pippin, Robert B. (1982). *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven: Yale University Press.

Allison, Henry (1983). *Kant's Trascendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press.

Aquila, Richard (1983). *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

Schaper, Eva (Hrsg. / 1984). *Bedingungen der Möglichkeit : «transcendental arguments» u. transzendentales Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Zöller, Günter (1984). *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der "Kritik der reinen Vernunft"*. Berlín/ Nueva York: Walter de Gruyter.

Baumgartner, Hans Michael (1985). *Kants «Kritik der reinen Vernunft»: Anleitung zur Lektüre*. Friburgo / Múnich: Alber.

Cramer, Konrad (1985). *Nicht-reine synthetische Urteile a priori: Ein Problem der Transzendentalphilosophie Imanuel Kants*. Heidelberg: Winter.

Villacañas, José Luis (1985). *La Filosofía Teórica de Kant: Realismo Empírico e Idealismo Trascendental en el Criticismo, los Niveles de su Uso y su Justificación*. Valencia: Gules.

Baum, Manfred (1986). *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur 'Kritik der reinen Vernunft'*. Königstein/Taunus: Hain Verlag bei Athenäum.

Guyer, Paul (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tonelli, Giorgio (1987). *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*. Napoli: Prismi Editrice.

Caimi, Mario (1989). *La Metafísica de Kant. Reconstrucción de la Argumentación de los Progresos de la Metafísica*. Buenos Aires: Eudeba.

Carl, Wolfgang (1989). *Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor*

1781. Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht.

Aquila, R. (1989). *Matter in Mind: a Study of Kant's Transcendental Deduction*. Bloomington: Indiana University Press.

Förster, Eckart (ed. / 1989). *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford: Stanford University Press.

Kitcher, Patricia (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. Nueva York: Oxford University Press.

Schmucker, Josef (1990). *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bonn: Bouvier.

Brandt, Reinhard (1991). *Die Urteils: Kiritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner.

Mohr, Georg (1991). *Das sinnliche Ich: innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Carl, Wolfgang (1992). *Die traszendentale Deduktion de Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: ein Kommentar*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Posy, Carl J. (ed. / 1992). *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays*. Dordrecht / Boston: Kluwer Academic Publishers.

Longuenesse, Béatrice (1993). *Kant et le Pouvoir de Juger: Sensibilité et Discursivité dans l'Analytique Transcendantale de la Critique de la Raison Pure*. París: Presses Universitaires de France.

Rosales, Alberto (1993). *Siete Ensayos sobre Kant*. Mérida: Universidad de los Andes.

Scheffer, Thomas (1993). *Kants Kriterium der Wahrheit: Anschauungsformen und Kategorien a priori in der «Kritik der reinen Vernunft»*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Tonelli, Giorgio (1994). «Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic: A Commentary on its History» (1974), en: David H. Chandler (ed.). *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Vol. 37*. Hildesheim: Georg Olms.

Brook, Andrew (1994). *Kant and the Mind*. Nueva York / Cambridge University Press.

Adorno, Theodor W. (1995). «Kants Kritik der reinen Vernunft» (1959), in *Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Vorlesungen*. Berlín: Suhrkamp.

Ludwig, Ralf (1995). *Kant für Anfänger. Die Kritik der reinen Vernunft*. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Hoyos Jaramillo, Luis Eduardo (1995). *Kant und die Idealismusfrage: eine Untersuchung über-Kants Widerlegung des Idealismus*. Maguncia: Gardez!-Verlag.

Klemme, Heiner F. (1996). *Kants Philosophie des Subjekts: systemtische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Hamburgo: Felix Meiner.

Marcucci, Silvestro (1997). *Guida alla Lettura della «Critica della Ragion Pura» di Kant*. Roma: Laterza.

Friedman, Michael (1998). *Kant and the exact sciences*. Harvard: Harvard University Press.

Heidemann, Dietmar H. (1998). *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Kitcher, Patricia (1998). *Kant's Critique of Pure Reason: Critical*

Essays. Lanham: Rowman & Littlefield.

Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (1998). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlín: Akademie Verlag.

Gardner, Sebastian (1999). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge.

Van Cleve, J. (1999). *Problems from Kant*. Nueva York: Oxford University Press.

Cabrera, Isabel (Ed.) (1999). *Argumentos trascendentales*. México: UNAM / Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Loparić, Željko (2000). *A transcendental semântica de Kant*. Campinas: UNICAMP.

Rosefeldt, Tobias (2000). *Das logische Ich : Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Hamburgo: Philo Verlag.

Ameriks, Karl (2000). *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ameriks, Karl (2000). *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Nueva York / Oxford University Press.

Dörflinger, Bernad (2000). *Das Leben theoretischer Vernunft: teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Rosales, Alberto (2000). *Sein und Subjektivität bei Kant: zum subjektiven Ursprung der Kategorien*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

— Traducción:

Rosales, Alberto (2009). *Ser y subjetividad en Kant: Sobre el Origen Subjetivo de las Categorías*. Traducido del alemán por Alberto Rosales. Buenos Aires: Biblos.

Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (Hrsg. / 2001). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

Grier, Michelle (2001). *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoyos, Luis Eduardo (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Siglo del Hombre Editores.

Watkins, Eric, ed. (2001). *Kant and the Sciences*. Nueva York / Oxford: University Press.

Pollok, Konstantin (2001). *Kants' Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft'. Ein kritischer Kommentar*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

Duque, Félix (2002). *La fuerza de la razón: Invitación a la lectura de la "Crítica de la Razón Pura" de Kant*. Madrid: Dykinson

Natterer, Paul (2002). *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft: interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*. Berlín: Walter de Gruyter.

Ameriks, Karl (2003). *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press.

Höffe, Otfried (2003). *Kants Kritik der reinen Vernunft: die Grundlegung der modernen Philosophie*. Múnich: Beck.

Moya, Eugenio (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y Modularidad de la Mente*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Pierobon, Frank (2003). *Kant et les Mathématiques: la Conception Kantienne des Mathématiques.* París: Vrin.

Schönrich, Gerhard (Hrsg.) (2004). *Normativität und Faktizität: skeptische und transzendentalphilosophische Positionen im Anschluß an Kant.* Dresden: Thelem.

Grapotte, Sophie (2004). *La conception kantienne de la réalité.* Hildesheim: Georg Olms.

Emundts, Dina (2004). *Kants Übergangskonzeption im Opus Postumum. Zur Rolle des Nachlaßwerkes für die Grundlegung der empirischen Physik.* Berlín – Nueva York: De Gruyter.

Sarmiento, Gustavo (2004). *La Aporía de la División en Kant.* Caracas: Equinoccio.

Ameriks, Karl (2006). *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation.* Oxford: Clarendon Press.

Bird, Graham (2006). *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason.* Chicago: Open Court.

Gölz, Walter (2006). *Kants «Kritik der reinen Vernunft» im Klartext: texsbezogene Darstellung des Gedankengangs mit Erklärung und Diskussion.* Tubinga: Mohr Siebeck.

Tetens, Holm (2006). *Kants«Kritik der reinen Vernunft»: ein systematischer Kommentar.* Sttutgart: Reclam.

Friedman, Michael / Nordmann, Alfred, eds. (2006). *The Kantian Legacy in the Nineteenth-Century Science.* Cambridge: Massachusetts, MIT Press.

Haag, Johannes (2007). *Erfahrung und Gegenstand: das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand.* Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Luchte, James (2007). *Kant's Critique of Pure Reason: A Reader's Guide.* Londres: Continuum International Publishing.

Pringe, Hernán (2007). *Critique of the Quantum Power of Judgement: A Transcendental Foundation of Quantum Objectivity.* Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Garber, D., Longuenesse B. (eds.) (2008). *Kant and Early Moderns.* Princeton: Princeton University Press.

Class, Wolfgang (2008). *Kants Critik der reinen Vernunft: philologischer Kommentar zur ersten Auflage (1781).* Saldenburg: Verlag: Senging.

Jáuregui, Claudia (2008). *Sentido Interno y Subjetividad: Un Análisis del Problema del Auto-Conocimiento en la Filosofía Trascendental de I. Kant.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Mendiola, Carlos (2008). *El Poder de Juzgar en Immanuel Kant.* México: Universidad Iberoamericana.

Stepanenko, Pedro (2008). *Unidad de la Conciencia y Objetividad: Ensayos sobre Autoconciencia, Subjetividad y Escepticismo en Kant.* México: Universidad Autónoma de México.

Teruel, Pedro Jesús (2008). *Mente, Cerebro y Antropología en Kant.* Madrid: Tecnos.

Guillermit, Louis (2008). *Leçons sur la "Critique de la raison pure" de Kant, éditées et présentées par Michel Fichant.* París: Vrin, 2008.

Nuzzo, Angelica (2008). *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility.* Bloomington: Indiana University Press.

Aportone, Anselmo (2009). *Gestalten der transzendentalen Einheit: Be-*

dingungen der Synthesis bei Kant. Berlín: De Gruyter.

McDowell, John (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars.* Cambridge: Harvard University Press.

Guyer, Paul (ed. / 2010). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason.* Cambridge: Cambridge University Press.

Melnick, A. (2010): *Kant's Theory of the Self.* Nueva York, Londres: Routledge.

Dörflinger, Bernad/ Kruck, Günter (Hrsg. / 2011). *Über den Nutzen von Illusionen: die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie.*

Grapotte, Sophie / Lequan, Mai / Ruffing, Margit (2011). *Kant et les sciences un dialogue philosophique avec la pluralite des savoirs.* París: Vrin.

Grapotte, Sophie / Lequan, Mai / Ruffing, Margit (2011). *Kant et La Science: La Theorie Critique et Transcendantale de la Connaissance.* París: Vrin.

Kitcher, Patricia (2011). *Kant's Thinker.* Nueva York: Oxford University Press.

Teruel, Pedro Jesús (2011). *Kant y las Ciencias.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Klimmek, Nikolai (2012). *Kants System der transzendentalen Ideen.* Berlín / Boston: De Gruyter.

Friedman, Michael (2013). *Kant's Construction of Nature: A Reading of the «Metaphysical Foundations of Natural Science».* Cambridge: Cambridge University Press.

Mensch, Jennifer (2013). *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy.* Chicago: Chicago University Press.

Rivero, Gabriel (2014). *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung.* Berlín: De Gruyter.

Caimi, Mario (2014). *Kant's B Deduction.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Lazos, Efraín (2014). *Disonancias de la Crítica: Variaciones sobre Cuatro Temas Kantianos.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Moledo, Fernando (2014). *Los Años Silenciosos de Kant: Aspectos de la Génesis de la Deducción Trascendental en la Década de 1770. Seguido de la Traducción del Legado de Duisburg (ca. 1775).* Buenos Aires: Prometeo Libros.

Serrano, Gonzalo (2014). *La Deducción Trascendental y sus Inéditos, 1772-1788.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Enskat, Rainer (Hrsg.) (2015). *Kants Theorie der Erfahrung.* Berlín: De Gruyter.

Allais, Lucy (2015). *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism.* Oxford: Oxford University Press.

Allison, Henry (2015). *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary.* Oxford: Oxford University Press.

Órdenes, Paula / Alegría, Daniela (ed. / 2015). *Kant y el Criticismo: Pasado, Presente, y ¿Futuro?* Porto Alegre: Editora Fi.

Motta, Giuseppe / Thiel, Udo (Hrsg.) (2017). *Immanuel Kant – Die Einheit des Bewusstseins.* Berlín, Boston: De Gruyter.

Gomes Anil / Stephenson Andrew (Eds.) (2017). *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self.* Oxford: Oxford University Press.

Hoyos, Luis Eduardo / Stepanenko, Pedro (comp. / 2017). *La Crítica de la Razón Pura: Una Antología Hispanoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Universidad Nacional Autónoma de México.

Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo (2017). *Kant e A Priori*. Marília: Oficina Universitária.

Longuenesse, Béatrice (2017). *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.

Willaschek, Marcus (2018). *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alison, Henry (2020). *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kraus, K. (2020). *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation. The Nature of Inner Experience*: Cambridge University Press.

Scaglia, Lara (2020). *Kant's Notion of a Transcendental Schema: The Constitution of Objective Cognition between Epistemology and Psychology*. Berlín, Berna, Bruxelles, Nueva York, Oxford, Warszawa, Viena: Peter Lang.

Falkenburg, Brigitte (2020). *Kant's Cosmology. From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*. Berlín: Springer.

Basile, G.P. & Lissy A. (eds.) (2022). *Perspectives on Kant's Opus Postumum*. Nueva York: Routledge.

Pinzani, A. / Caranti, L. (Eds.) (2022). *Kant and the Problem of Knowledge. Rethinking the Contemporary World*. Londres: Routledge.

VIII. Filosofía moral

Cohen, Hermann (1877). *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlín: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Cohen, Hermann (1904). *Ethik des Reinen Willens*. Berlín: Bruno Cassirer.

Delbos, Victor (1905). *La Philosophie Pratique de Kant*. París: Felix Alcan.

Krüger, Gerhard (1931). *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tubinga: Mohr.

Jones, William Thomas (1940). *Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant*. Londres: Oxford University Press.

Paton, Herbert James (1946). *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Londres: Hutchinson's University Library.

Ross, William David (1954). *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*. Oxford: Clarendon Press.

Vialatoux, Joseph (1956). *La Morale de Kant*. París: Presses Universitaires de France.

Duncan, Alistair Robert Campbell (1957). *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*. Londres: Thomas Nelson & Sons.

Alquié, Ferdinand (1957). *La morale de Kant*. París: Les Cours de Sorbonne.

Beck, Lewis White (1960). *A Commentary on Kant's Critique of*

Practical Reason. Chicago: The University of Chicago Press.

Schmucker, Josef (1961). *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim am Glan: Hain.

Weil, Éric (1963). *Problèmes Kantiens*. París: Vrin.

Williams, Terence Charles (1968). *The Concept of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Wolff, Robert Paul (ed.) / Kant, Immanuel (au. / 1969). *Foundations of the Metaphysics of Morals: Text and Critical Essays*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.

Acton, Harry Burrows (1970). *Kant's Moral Philosophy*. Londres: Macmillan.

Wood, Allen (1970). *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

— Traducción:

Rawls, John: *Una teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica. Nueva edición a cargo de Gustavo Leyva, Faviola Rivera, Jesús Rodríguez Zepeda y Moisés Vaca, basada en la segunda edición en inglés, publicada en 1999 por Harvard University Press. En prensa.

Forschner, Maximilian (1972). *Gesetz und Freiheit: zum Problem der Autonomie bei Immanuel Kant*. Múnich: Univ., Philos. Fak. I, Diss.

Carnois, Bernaard (1973). *La Cohérence de la Doctrine Kantienne de la Liberté*. París: Éd. Du Seuil.

Wolff, Robert Paul (1973). *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Nueva York: Harper & Row Publishers.

Cramer, Konrad / Bittner, Rüdiger (Hrsg. / 1975). *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

O'Neill, Onora (1975). *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. Nueva York: Columbia University Press.

Pereda, Carlos (1975). *Zur Theorie der Argumentation in Verbindung mit einer Lektüre der praktischen Philosophie Kants*. Konstanz: Universität Konstanz.

Philonenko, Alexis (1976). *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. París: Vrin.

Benton, Robert J. (1977). *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Aune, Bruce (1979). *Kant's Theory of Morals*. Princeton: Princeton University Press.

Rossvaer, Viggo (1979). *Kant's Moral Philosophy: An Interpretation of the Categorical Imperative*. Oslo: Universitetsforlaget.

Rawls, John (1980). «Kantian Constructivism in Moral Theory», en: *The Journal of Philosophy. Vol. LXXVII. No. 9*, pp. 515-572.

Rohden, Valerio (1981). *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Atica

Bittner, Rüdiger (1983). *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Friburgo / Múnich: Verlag Karl Alber.

Habermas, Jürgen (1983). «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm», en: *Moralbewusstsein und kommunikatives*

Handeln. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
— Traducción:
Habermas, Jürgen (1985). *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Traducido del alemán por Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península.
Habermas, Jürgen (2008). *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Traducido del alemán por Ramón García Cotarelo. Madrid: Trotta.
Ortwein, Birger (1983). *Kant problematische Freiheitslehre*. Bonn: Bouvier.
Prauss, Gerold (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
Pauss, Gerold (1986). *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
Guisán, Esperanza (ed. / 1988). *Esplendor y Miseria de la* Éitca Kantiana. Barcelona: Anthropos.
Kaulbach, Friedrich (1988). *Immanuel Kants «Grundlegung zur Metaphysic der Sitten». Interpretation und Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft.
Höffe, Otfried (1989). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
Manganaro, Paolo (1989). *Libertà sotto leggi. La Filosofia Pratica di Kant*. Catania: c. u. e. c. m.
Muguerza, Javier / Aramayo, Roberto Rodríguez (eds. / 1989). *Kant Después de Kant: En el Bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. Madrid: Tecnos.
O'Neill, Onora (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.
Rawls, John (1989). «Theme in Kant's Moral Philosophy», in E. Förster (ed.). *Kant's Transcendental Deduction*. Stanford: Stanford University Press, pp. 81-113.
Sullivan, Roger J. (1989). *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
Allison, Henry E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
Langthaler, Rudolf (1991). *Kants Ethik als «System der Zwecke»: Perspektiven einer modifizierten Idee der «moralischen Teleologie» und Ethikotheologie*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.
Hill, Thomas E. (1992). *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
Willaschek, Marcus (1992). *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart / Weimar: Metzler.
Freudiger, Jürg (1993). *Kants Begründung der praktischen Philosophie: systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*. Berna / Stuttgart / Viena: Haupt.
Guyer, Paul (1993). *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
Herman, Barbara (1993). *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge: Harvard University Press.
Landucci, Sergio (1993). *La Critica della Ragion Pratica di Kant: Introduziones alla Lettura*. Roma: Nuova Italia Scientifica.
Landucci, Sergio (1994). *Sull'etica di Kant*. Milano: Guerini e Associati.
Henrich, Dieter (1994). *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philoso-*

phy. Edited by Richard L. Velkley. Translated by Edwards Jeffrey *et alt.* Cambridge / Londres: Harvard University Press.

Neiman, Susan (1994). *The Unity of Reason: Rereading Kant.* Nueva York: Oxford University Press.

Sullivan, Roger J. (1994). *An Introduction to Kant's Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Baron, Marcia (1995). *Kantian Ethics almost without Apology.* Ithaca: Cornell University Press.

Adorno Theodor W. (1996). *Probleme der Moralphilosophie (1963).* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Allison, Henry E. (1996). *Kant Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Durán Casas, Vicente (1996). *Die Pflichten gegen sich selbst in Kant «Metaphysik der Sitten».* Fráncfort del Meno / Berlín / Berna / Nueva York / París / Viena: Peter Lang.

Engstrom, Stephen / Whiting, Jennifer (eds. / 1996). *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty.* Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends.* Cambridge: Cambridge University Press.

— Traducción:

Korsgaard, Christine M. (2011). *La Creación del Reino de los Fines.* Traducido del inglés por Dulce María Granja Castro y Eduardo Charpenel Elorduy. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Korsgaard, Christine M. (1996). *The Sources of Normativity.* Cambridge: Cambridge University Press.

— Traducción:

Korsgaard, Christine M. (2000). *Las Fuentes de la Normatividad.* Traducido del inglés por Laura Lecuona y Laura E. Manríquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

O'Neill, Onora (1996). *Towards Justice and Virtue: A constructive Account of Practical Reasoning.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sherman, Nancy (1997). *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Munzel, G. Felicitas (1999). *Kant's Conception of Moral Character: The «Critical» Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgement.* Chicago: University of Chicago Press.

Wood, Allen (1999). *Kant's Ethical Thought.* Nueva York: Cambridge University Press.

Gonnelli, Filippo (1999). *Guida alla lettura della «Critica della ragion pratica» di Kant.* Roma: Laterza.

Dörflinger, Bernad (2000). *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants.* Berlín/ Nueva York: de Gruyter.

Ameriks, Karl (2000). *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, Paul (2000). *Kant on Freedom, Law, and Happiness.* Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press.

Louden, Robert (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings.* Nueva York: Oxford University Press.

Rawls, John (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Stratton-Lake, Philip (2000). *Kant, Duty, and Moral Worth*. Londres: Routledge.

Rodríguez Aramayo, Roberto (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar.* Madrid: Edaf.

Höffe, Otfried (Hrsg.) / Kant, Immanuel (Ver. / 2002). *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlín: Akademie Verlag.

Steigleder, Klaus (2002). *Kants Moralphilosophie: die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart / Weimar: Metzler.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen W. (2002). *Immanuel Kant «Grundlegung zur Metaphysic der Sitten»: ein einfürender Kommentar*. Paderborn / Múnich / Viena / Zürich: Schöningh.

Timmons, Mark (ed. / 2002). *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Hill Jr., Thomas E. / Zweig, Arnulf (ed. / 2003). *Groundwork for the Metaphysics of Morals* Nueva York: Oxford University Press.

Palacios, Juan Miguel (2003). *El Pensamiento en la Acci*ón: Estudios sobre Kant. Madrid: Caparrós Editores.

Rivera Castro, Faviola (2003). *Virtud y Justicia en Kant*. México: Fontarama.

Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (2004). *Kants Ethik*. Paderborn: Mentis.

Sala, Giovanni B. (2004). *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»: Ein Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Denis, Lara (2005). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Peterborough: Broadview Press.

Guyer, Paul (2005). *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press.

Klemme, Heiner F. / Kühn, Manfred / Schönecker, Dieter (Hrsg. / 2006). *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Hamburgo: Felix Meiner.

Reath, Andrews (2006). *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Guyer, Paul (2007). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*. Londres: Continuum.

Timmermann, Jens (2007). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Allen (2007). *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Betzler, Monika (ed. / 2008). *Kant's Ethics of Virtue*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Korsgaard, Christine M. (2008). *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

Engstrom, Stephen Philip (2009). *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*. Cambridge: Harvard University Press.

Pollok, Konstantin (2009). *Begründen und Rechtfertigen: Eine Untersuchung zum Verhältnis zwischen rationalen Erfordernissen und prävalenten Handlungsgründen*. Berlín / Nueva York: de Gruyter.

Hill, Thomas E. (ed. / 2009). *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Mattos, Fernando Costa (2009). *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant*. Sao Poulo: AM Produções Editoriaris.

Baxley, Anne Margaret (2010). *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerlach, Stefan (2010). *Wie ist Freiheit möglich? : eine Untersuchung über das Lösungspotential zum Determinismusproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Tubinga: Francke.

Allison, Henry E. (2011). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

Johnson, Robert N. (2011). *Self-Improvement: An Essay in Kantian Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Dörflinger, Bernd (Hrsg.) (2011). *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. Hrsgg. zus. mit Günter Kruck. Hildesheim: Olms.

Dörflinger, Bernd (Hrsg.) (2012). *Worauf Vernunft hinaussieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*. Hrsgg. zus. mit Günter Kruck. Hildesheim: Olms.

Hill, Thomas E. (2012). *Virtue, Rules, and Justice: Kantian Aspirations*. Oxford: Oxford University Press.

Richter, Phillip (2013). *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»: ein systematischer Kommentar*. Darmstadt: WBG.

Trampota, Andreas / Sensen, Oliver / Timmermann, Jens (ed. / 2013). *Kant's «Tugendlehre»: A Comprehensive Commentary*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.

Rivera Castro, Faviola (2014). *Virtud, Felicidad y Religión en la Filosofía Moral de Kant*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Surprenant, Chris W. (2014). *Kant and the Cultivation of Virtue*. Nueva York: Routledge.

Haro Romo, Vicente de (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Hildesheim / Zurich / Nueva York: Georg Olms.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen W. (2015). *Immanuel Kant's «Groundwork for the Metaphysics of Morals»: A Commentary*. Cambridge: Harvard University Press.

Grapotte, Sophie / Ruffing, Margit / Terra, Ricardo (2015). *Kant: La raison pratique. Concepts et héritages*. París: Vrin.

Henning, Tim (2016). *Kants Ethik: Eine Einführung (Reclams Universal-Bibliothek*. Ditzingen: Reclam Verlag.

Pollok, Konstantin (2017). *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alegría, Daniela / Órdenes, Paula (coords. / 2017). *Kant y los Retos Práctico-Morales de la Actualidad*. Madrid: Tecnos.

Aramayo, Roberto R. / Rivera Castro, Faviola (comp. / 2017). *La Filosofía Práctica de Kant*. México / Bogotá: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Nacional de Colombia.

Kanterian, Edward (2017). *Kant, God, and Metaphysics: The Secret Thorn*. Londres / New Yok: Routledge.

Klemme, Heiner F. (2017). *Kants «Grundlegung sur Metaphysik der Sitten»: ein systematischer Kommentar*. Ditzingen: Reclam Verlag.

Bacin Stefano / Sensen, Oliver (Eds.) (2018). *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral. Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ludwig, Bernd (2019). *Aufklärung über die Sittlichkeit: Zu Kants Grundlegung einer Metaphysik der Sitten.* Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

Placencia, Luis (2019). *Handlung und praktisches Urteil bei Kant: eine historische und systematische Untersuchung zu Kants Konzeption des absichtlichen Handelns und ihren urteilstheoretischen Voraussetzungen.* Friburgo / Múnich: Verlag Karl Alber.

Josifovic, Saša / Noller, Jörg (Hrsg.) (2019). *Freiheit nach Kant. Traditionen, Rezeption, Transformation, Aktualität. Leiden:* Brill.

Kato, Yasushi / Schönrich, Gerhard (Hrsg.) (2020). *Kant's Concept of Dignity.* Berlín: De Gruyter.

Bacin Stefano (2021). *Kant e l'autonomia della volontà. Una tesi filosofica e il suo contesto.* Bologna- Il Mulino.

Bacin Stefano (2022). *La "Critica della ragione pratica" di Kant.* Bologna: Il Mulino.

Pinzani, A.; Caranti, L. (Eds.) (2022). *Kant and the Problem of Morality. Rethinking the Contemporary World.* Londres: Routledge.

IX. *Crítica de la Facultad de Juzgar*, estética y teleología

Bendavid, Lazarus (1796). *Vorlesungen über die Critik der Urtheilskraft.* Viena: Joseph Stahel und Compagnie.

Stadler, August (1882). *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung.* Berlín: Dummler.

Kirchmann, Julius H. Von (1882). *Erläuterungen zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Leipzig: Dürr.

Cohen, Hermann (1889). *Kants Begründung der Ästhetik.* Berlín: F. Dummlers.

Falkenheim, Hugo (1890). *Die Entstehung der Kantischen Ästhetik.* Berlín: Speyer & Peters.

Kühnemann, Eugen (1895). *Kants und Schillers Begründung der* Ästhetik. Múnich: Beck.

Basch, Victor (1896). *Essai Critique sur l'Esthétique de Kant.* París: Felix Alcan.

Schlapp, Otto (1901). *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der «Kritik der Urteilskraft».* Gotinga: Vandenhoek & Ruprecht.

Chapman, William John (1904). *Die Teleologie Kants.* Halle: Vereinigte-Friedrichs.

Frost, Walter (1905). *Die Grundlagen des Begriffs der Urteilskfaft bei Kant.* Könisberg: O. Kümmel.

Vorländer, Karl (1907). *Kant, Schiller, Goethe: Gesammelte Aufsätze.* Leipzig: Dürr`sche Buchhandlung.

Ernst, Wilhelm (1909). *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien.* Berlín: Reuther und Reichard.

Menzer, Paul (1911). *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte.* Berlín: Reimer.

Cohen, Hermann (1912). *Ästhetik des reinen Gefülhs* (2 Bände). Berlín: B. Cassirer.

Vaihinger, Hans (1913). *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit aufgrund eines idealistischen Positivismus.* Berlín: Reuther & Reichard.

Eilser, Rudolf (1914). *Der Zweck: Seine Bedeutung für Natur und Geist.* Berlín: Mittler & Sohn.

Cassirer, Ernst (1916). *Freiheit und Form: Studien zur deustchen Geistesgeschichte.* Berlín. B. Cassirer.

Roretz, Karl (1922). *Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen: Gedruckt aus den Mitteln des Jerôme und Margaret-Stonboroughfonds.* Viena: Hölder.

Ungerer, Emil (1922). *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie.* Berlín: Gebrüder Borntraeger.

Baeumler, Alfred (1923). *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik.* Halle: M. Niemeyer.

Horkheimer, Max (1925). «Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosoph. Publicado en: Max Horkheimer (1987). *Gesammelte Schriften. Band* 2. Fráncfort del Meno: S. Fischer.

Souriau, Michel (1926). *Le Jugement Réfléchissant dans la Philosophie Critique de Kant.* París: Alcan.

Adickes, Erich (1927). *Kant und die Als-Ob-Philosophie.* Stuttgart: F. Frommann.

Bröcker, Walter (1928). *Kants «Kritik der ästhetischen Urteilskraft». Versuch einer phänomenologischen. Interpretation und Kritik des I. Teiles der «Kritik der Urteilskraft».* Hamburgo: Glückstadt.

Mörchen, Hermann (1930). *Die Einbildungskraft bei Kant,* in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 11. Halle: Niemeyer, pp. 311-495.

Dunham, Barrows (1934). *A Study in Kant's Aesthetics: The Validity of Aesthetics Judgements.* Lancaster: The Science Press.

Bohatec, Josef (1938). *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft».* Hambrug: Hoffmann und Campe.

Cassirer, Heinrich Walter (1938). *A Commentary on Kant's Critique of Judgement.* Londres: Methuen.

Marc-Wogau, Konrad (1938). *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Uppsala: Lundequistska bokhandeln / Leipzig : Harrassowitz.

Lehmann, Gerhard (1939). *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft.* Berlín: Junker und Dünnhaupt.

Klausen, Sverro (1942). *Grundlinien der kantischen Aesthetik. Ein Beitrag zur Bestimmung der Lage von Kants Theorie des « Geschmacks « in der neueren ästhetischen Forschg.* Oslo: Dybwad.

Cassirer, Ernst (Ver.) / Gutmann, James (Übers.) / Kristeller, Paul Oskar (Übers.) / Randall, John Herman (Übers. / 1945). *Rousseau, Kant, Goethe: two essays.* Princeton: Princeton University Press.

— Traducción:

Cassirer, Ernst (2007). *Rousseau, Kant, Goethe: filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces.* Traducido del alemán por Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. México: Fondo de Cultura Económica.

Denckmann, Gerhard (1947). *Kants Philosophie des Ästhetischen. Versuch über die philosophischen Grundgedanken von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft.* Heidelberg: Carl Winter.

Pareyson, Luigi (1949). *L'Estetica dell 'Idealismo Tedesco. Vol. 1.* Torino: n. e.

Menzer, Paul (1952). *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung.* Berlín: Akademie-Verlag

Koller, Hermann (1954). *Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck.* Bernaae: Francke.

Biemel, Walter (1959). *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst.* Colonia: Coloniaer Universitäts-Verlag.

Gadamer, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, en: Gessammelte Werke.* Hermeneutik. Band 1. Tubinga: Mohr Siebeck, 1986.

— Traducción: Gadamer, Hans Georg (1977). *Verdad y Método.* Traducido del alemán
por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.

Monk, Samuel Holt (1960). *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century England.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Baumanns, Peter (1963). *Das Problem der organischen Zweckmässigkeit.* Bonn: Bouvier.

Liedtke, Max (1964). *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft.* Hamburgo: Universität Hamburgo.

Lenfers, Dietmar (1965). *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie: Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Colonia: Universität zu Koln.

Liedtke, Max (1966). «Der Begriff der Reflexion bei Kant», en: *Archiv für Geschichte der Philosophie, 48 (1-3)*, pp.: 207-16.

Trebels, Andreas Heinrich (1967). *Einbildungskraft und Spiel: Untersuchungen zur Kantischen Asthetik.* Bonn: Bouvier.

Düsing, Klaus (1968). *Die Teleologie in Kants Weltbegriff.* Bonn: Bouvier.

Heidemann, Ingeborg (1968). *Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart.* Berlín: Walter de Gruyter.

Pareyson, Luigi (1968). *L'Estetica di Kant. Lettura della «Critica del Giudizio».* Milano: U. Mursia.

Lehmann, Gerhard (1969). *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants.* Berlín / Boston: Walter de Gruyter.

Adorno, Theodor W. (1970). «Ästhetische Theorie», en: Gretel Adorno und Rolf Tiedemann (Hrsg.). *Gesammelte Schriften. Band 7.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Heintel, Peter (1970). *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik.* Bonn: Bouvier.

Juchem, Hans-Georg (1970). *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant : Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis.* Bonn: Bouvier.

Lebrun, Gérard (1970). *Kant et la Fin de la Metaphysique: Essai sur la Critique de la Faculte de Juger.* París: A. Collin.

McFarland, John D. (1970). *Kant's Concept of Teleology.* Edinburgh: University of Edinburgh Press.

Mörchen, Hermann (1970). *Die Einbildungskraft bei Kant (Dissertation 1928).* Tubinga: Max Niemeyer Verlag.

Saatröwe, Jürgen (1971). *Genie und Reflexion: zu Kants Theorie des*

Ästhetischen. Neuburgweier: Schindele.

Scheer, Brigitte (1971). *Zur Begründung von Kants* Ästhetik und ihrem Korrektiv in der ästhetischen Idee. Fráncfort del Meno: Heiderhoff.

Uehling Jr., Theodore Edward (1971). *The Notion of Form in Kant's Critic of Aesthetic.* The Hague: Mouton.

Bartuschat, Wolfgang (1972). *Zum systemastichen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft.* Fráncfort del Meno: Klostermann.

Hermann, István (1972). *Kants Teleologie.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Kuypers, Karel (1972). *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft.* Amsterdam / Londres: North-Holland Publishing Company.

Bubner, Rüdiger / Carmer, Konrad / Wiehl, Reiner (Hrsg. / 1973). «Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik», in *Neue Hefte für Philosophie.* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

Coleman, Francis X. J. (1974). *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Crawford, Donald W. (1974). *Kant's Aesthetics Theory.* Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Kulenkampff, Jens (Hrsg. / 1974). *Materialien zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Karja, Harald (1975). *Heuristische Elemente der «Kritik der teleologischen Urteilskraft».* Heidelberg: Universität Heidelberg.

Mertens, Helga (1975). *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft: zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik.* Múnich: Berchmans.

Sommer, Robert (1975). *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller.* Hildesheim: Georg Olms.

Garroni, Emilio (1976). *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio.* Roma: Bulzoni.

Bittner, Rüdiger / Pfaff, Peter (Hrsg. / 1977). *Das ästhetische Urteil: Beiträge zur sprachanalytischen Ästhetik.* Colonia: Kiepenheuer und Witsch.

Vollrath, Ernst (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft.* Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Kulenkampff, Jens (1978). *Kants Logik des ästhetischen Urteils.* Fráncfort del Meno: Klostermann.

Guyer, Paul (1979). *Kant and the Claims of Taste.* Cambridge: Harvard University Press.

Schaper, Eva (1979). *Studies in Kant's Aesthetics.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kohler, Georg (1980). *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung: Beiträge zur Auslegung von Kants «Kritik der ästhetischen Urteilskraft».* Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Löw Reinhard (1980). *Philosophie des Lebendigen: Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund un seine Aktualität.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Marty, François (1980). *La Naissance de la Métaphysique chez Kant: une Étude sur la Notion Kantienne d'Analogie.* París: Beauchesne.

Blumenberg, Hans (1981). «Nachahmung der Natur – Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen», in *Wirklichkeiten,*

in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede. Stuttgart: Reclam.

Wettstein, Harri (1981). *Kants Prinzip der Urteilskraft*. Königstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein.

Chédin, Olivier (1982). *Sur l'Esthétique de Kant et la Théorie Critique de la Représentation*. París: Libraire Philosophique.

Cohen, Ted / Guyer, Paul (ed. / 1982). *Essays in Kant's Aesthetics*. Chicago: University of Chicago Press.

Hannah, Arendt (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kübler, Gabriele (1983). *Kunstrezeption als ästhetische Erfahrung : Kants «Kritik der ästhetischen Urteilskraft» als methodische Grundlage einer Erörterung gegenständlicher und gegenstandsloser Malerei*. Göppingen: Kümmerle.

Kaulbach, Friedrich (1984). Ästhetische Welterkenntnis bei Kant. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Derrida, Jacques / Lyotard, Jean / *et alt.* (1985). *La Faculté de Juger*. París: Minuit.

Krämling, Gerhard (1985). *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Friburgo / Múnich: Alber.

Schulz, Walter (1985). *Metaphysik des Schwebens: Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Pfullingen: Günther Neske.

Seel, Martin (1985). *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Guillermit, Louis (1986). *L'Élucidation Critique du Jugement de Goût Selon Kant*. París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Kemal, Salim (1986). *Kant and the Fine Art: An Essay on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture*. Oxford: Oxford University Press.

Rogerson, Kenneth F. (1986). *Kant's Aesthetics: The Role of Form and Expression*. Lanham: University Press of America.

James, Michael (1987). *Reflections ans Elaborations upon Kantian Aesthetics*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Martínez Marzoa Felipe (1987). *Desconocida Raíz Común: Estudio sobre la Teoría Kantiana de lo Bello*. Madrid: Visor.

McCloskey, Mary (1987). *Kant's Aesthetic*. Albany: State University of Nueva York Press.

Model, Anselm (1987). *Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant: Untersuchungen zur Transformierung des Leibnizschen Monadenbegriffs in der «Kritik der Urteilskraft»*. Fráncfort del Meno: Athenäum.

Dörflinger, Bernad (1988). *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik*. Bonn: Bouvier.

Blum, Gerhard (1988). *Zum Begriff des Schönen in Kants und Schillers ästhetischen Schriften*. Fulda: VfA, Verlag Freier Autoren.

Dörflinger, Bernad (1988). *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft: zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik*. Bonn: Bouvier.

Bubner, Rüdiger (1989). *Ästhetische Erfahrung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Crowther, Paul (1989). *The Kantian Sublime: From Morality to Art.* Oxford: Clarendon Press.

Frank, Manfred (1989). *Einführung in die frühromantische Ästhetik: Vorlesungen.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Harper, Albert W. J. (1989). *Essays on Kant's Third «Critique».* Londres: Phelps.

McLaughlin, Peter (1989). *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft.* Bonn: Bouvier.

Andaluz Romanillos, Ana María (1990). *La Finalidad de la Naturaleza en Kant: Un Estudio desde la Crítica del Juicio.* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Fricke, Christel (1990). *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils.* Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Ginsbord, Hannah (1990). *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition* Nueva York: Routledge.

Makkreel, Rudolf A. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement.* Chicago: Chicago University Press.

O'Farrell, Francis (1990). *Per Leggere la «Critica della Raggione Pratica» di Kant.* Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Riconda, Giuseppe / Ferretti, Giovanni / Poma, Andrea (cur. / 3-5 di ottobre, 1990). *Giudizio e Interpretazione in Kant: Atti del Convegno Internazionale per il 2 Centenario della Critica del Giudizio di Immanuel Kant.* Macerata, Italia.

Villacañas, José Luis (1990). *Estudios sobre la «Crítica del Juicio».* Madrid: Visor / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Lyotard, Jean-François (1991). *Leçons sur l'Analytique du Sublime (Kant, «Critique de la Faculté de Juger», §§ 23-29).* París: Galilée.

Seel, Martin (1991). *Eine Ästhetik der Natur.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Sobrevilla, David (comp. / 1991). *Filosofía, Política y Estética en la Crítica del Juicio de Kant: Actas del Coloquio de Lima Conmemorativo del Bicentenario de la Tercer Crítica.* Lima: Goethe-Institut.

Henrich Dieter (1992). *Aesthetic Judgement and the Moral Image of the World: Studies in Kant.* Stanford: Stanford University Press.

Kemal, Salim (1992). *Kant's Aesthetic Theory: An Introduction.* Nueva York: St. Martin's.

Peter, Joachim (1992). *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft: eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant.* Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Rodríguez Aramayo, Roberto / Vilar, Gerard (ed. / 1992). *En la Cumbre del Criticismo: Simposio sobre la Crítica del Juicio en Kant.* Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.

Teichert, Dieter (1992). *Immanuel Kant: «Kritik der Urteilskraft»: ein einführender Kommentar.* Paderborn / Múnich / Viena / Zürich: Schöningh.

Zammito, John H. (1992). *The Genesis of Kant's* Critique of Judgement. Chicago: University of Chicago Press.

Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg. / 1993). Ästetische Reflexion und kommunikative Vernunft. Bad Homburg: Forum für Philosophie.

Effertz, Dirk (1994). *Kants Metaphysik: Welt und Freiheit. Zur*

Transformation des Systems der Ideen in der Kritik der Urteilskraft. Friburgo / Múnich: Alber.

Gibbons, Sarah L. (1994). *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgment and Experience*. Oxford: Clarendon Press.

Molnár, Géza von (Hrsg. / 1994). *Goethes Kantstudien: eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der «Kritik der reinen Vernunft» und der «Kritik der Urteilskraft»*. Weimar: Böhlau.

Bartuschat, Wolfgang / Esser, Andrea (Hrsg. / 1995). *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*. Berlín: Akademie Verlag.

Kong, Byung-Hye (1995). *Die ästhetische Idee in der Philosophie Kants : ihre systematische Stellung und Herkunft*. Fráncfort del Meno / Berlín / Berna / Nueva York / París / Viena: Lang.

Menegoni, Francesca (1995). *La «Critica del Giudizio» di Kant. Introduzione alla lettura*. Roma: Nuova Italia Scientifica.

Pries, Christine (1995). Übergänge ohne Brücken : Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik. Berlín: Akademie-Verlag.

Esser, Andrea Marlen (1997). *Kunst als Symbol: die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen*. Múnich: Fink.

Matthews, Patricia M. (1997). *The Significance of Beauty. Kant on Feeling and the System of the Mind*. Boston: Kluwer Academic Publishers.

Bradl, Beate(1998). *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel*. Múnich: Fink.

Haubrich, Joachim (1998). *Die Begriffe «Schönheit» und «Vollkommenheit» in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts*. Maguncia: Johannes Gutenberg – Universität Maguncia.

Parret, Hermann (Hrsg. / 1998). *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'Esthétique de Kant*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Rivera de Rosales, Jacinto C. (1998). *Kant: La «Crítica del Juicio Teleológico» y la Corporalidad del Sujeto*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Garroni, Emilio (1998). *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio" di Kant*. Milano: Unicopli.

Böhme, Gernot (1999). *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Dumouchel, Daniel (1999). *Kant et la Genèse de la Subjectivité Esthétique. Esthétique et Philosophie Avant la >Critique de la Faculté de Juger<*. París: Librarie Philosophique Vrin.

Garroni, Emilio / Hohenegger, Hans (1999). *Immanuel Kant, Critica della facoltà de giudizio*. Torino: Einaudi.

Burnham, Dougles (2000). *An Introduction to Kant's* Critique of Judgement. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kern, Andrea (2000). *Schöne Lust : eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Wenzel, Christian Helmut (2000). *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Allison, Henry E. (2001). *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique (2001). «>Kritik der Urteilsk-

raft<. Zur Deutung des Werks», in Immanuel Kant. *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie* (3 Band). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Giordanetti, Piero (2001). *Kant e la Musica* Milano: Cuem.

Giordanetti, Piero (2001). *L'Estetica Fiosologica di Kant.* Milano: Mimesis.

Recki, Birgit (2001). *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant.* Fráncfort del Meno: Klostermann.

Wieland, Wolfgang (2001). *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft.* Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht.

Carrillo Castillo, Lucy (2002). *Tiempo y Mundo de lo Estético: Sobre los Conceptos Kantianos de Mundo, Tiempo, Belleza y Arte.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquía.

Leyva, Gustavo (2002). *Intersubjetividad y Gusto: Un Ensayo sobre el Enjuiciamiento Estético, el Sensus Communis y la Reflexión en la Crítica de la Facultad de Juzgar.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Guyer, Paul (ed.) (2003). *Kant's Critique of the Power of Judgment. Critical Essays.* Lanham-Boulder-Nueva York-Londres: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Burnham, Douglas (2004). *Kant's Philosophies of Judgement.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hansmichael, Hohenegger (2004). *Kant, Filosofo dell'achitettonica. Saggio sulla Critica della facoltá di guidizio.* Macerata: Quodlibet.

Kirwan, James (2004). *The Aesthetic in Kant: A Critique.* Londres: Continuum.

Quarfood, Marcel (2004). *Transcendental Idealism and the Organism: Essays on Kant.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Bianchi, Massimo Luigi (2005). *Commento alla Critica della Facoltà di Giudizio di Kant.* Firenze: Le Monnier Università.

Longuenesse, Béatrice (2005). *Kant on the Human Standpoint.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schüssler, Ingeborg (2005). *Art et Liberté dans l'Idéalisme Transcendantal : Kant et Schiller.* Lausanne: Payot Lausanne.

Valle, Julio César del (2005). *Der Kompass und die Segel: Kants Bestimmung der Kunst und des Genies.* Universität Heidelberg. Publicado en: http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/3038.

Hiltscher, Reinhard / Klingner, Stefan (2006). *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants «Kritik der Urteilskraft».* Berlín: Duncker und Humbolt.

Kukla, Rebecca (2006). *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wachter, Alexander (2006). *Das Spiel in der Ästhetik : systematische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Parra París, Lisímaco (2007). *Estética y Modernidad: Un Estudio sobre la Teoría de la Belleza de Immanuel Kant.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Wicks, Robert (2007). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Judgement.* Londres / Nueva York: Routledge.

Zuckert, Rachel (2007). *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judge-*

ment. Cambridge: Cambridge University Press.

Höffe, Otfried (Hrsg.) / Kant, Immanuel (Ver. / 2008). *Kritik der Urteilskraft*. Berlín: Akademie Verlag.

Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo (2010). *Kant e a Musica*. São Paulo: Barcarolla.

Mansur, Juan Carlos (2010). *Kant: Ontología y belleza*. México: Herder.

Di Sanza, Silvia (2010). *Arte y naturaleza. El concepto de "Técnica de la naturaleza" en la Kritik der Urteilskraft de Kant*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Sánchez Rodríguez, Manuel (2010). *Sentimiento y reflexión. Estudio histórico sobre el problema estético*. Hildesheim: Georg Olms.

Giordanetti, Piero (2011). *Etica, genio e sublime in Kant*. Milano: Mimesis.

Giordanetti, Piero (2012). *Rivoluzione copernicano-newtoniana e sentimento in Kant*. Berna: Peter Lang.

Ameriks, Karl (2012). *Kant's Elliptical Path*. Oxford: Clarendon Press.

Cubo, Óscar (2012). *Kant: Sentido Común y Subjetividad*. Madrid: Plaza y Valdés.

Salza, Fulvio (2012). *Lettura della Critica del Giudizio di Kant*. Torino: UTET: Università.

Andaluz, Ana María (2013). *Las armonías de la razón en Kant: libertad, sentimiento de lo bello y teleología de la naturaleza*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Doran, Robert (2015). *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

Órdenes, Paula / Pickhan, Anna (Hrsg.) (2019). *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*. Berlín: Springer.

Órdenes, Paula (2023). *Teleologische Erhabenheit der Vernunft bei Kant*. Berlín: Walter de Gruyter.

X. Filosofía del derecho y del estado

Reich, Klaus (1936). *Rousseau and Kant*. Tubinga: Mohr.

Vlachos, Geōrgios K. (1962). *La Pensée Politique de Kant: Métaphysiques de l'Ordre et Dialectique du Progres*. París: Presses Universitaires de France.

Gregor, Mary J. (1963). *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten. Oxford: Blackwell.

Murphy, Jeffrie G. (1970). *Kant: The Philosophy of Right*. Macmillan: St. Martin's Press.

Ritter, Christian (1971). *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Fráncfort del Meno: Klostermann.

Saage, Richard (1973). *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. Stuttgart / Colonia / Berlín / Maguncia: Kohlhammer.

Saner, Hans (1973). *Kant's Political Thought, its Origins and Development*. Chicago: University of Chicago Press.

Brandt, Reinhard (1974). *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Batscha, Zwi (Hrsg. / 1976). *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Brandt, Reinhard (1980). *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropo-*

logie in pragmatischer Hinsicht». Hamburgo: Felix Meiner.

Shell, Susan Meld (1980). *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*. Toronto: University of Toronto Press.

Arendt, Hannah (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Brandt, Reinhard (Hrsg. / 1982). *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Kaulbach, Friedrich (1982). *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Deggau, Hans-Georg (1983). *Die Aporien der Rechtslehre Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog.

Riley, Patrick (1983). *Kant's Political Philosophy*. Totowa: Rowman and Littlefield.

Williams, Howard (1983). *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.

Kersting, Wolfgang (1984). *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Kühl, Kristian (1984). *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung: zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*. Friburgo / Múnich: Alber.

Dreier, Ralf (1986). *Rechtsbegriff und Rechtsidee: Kants Rechtsbegriff und seine Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion*. Fráncfort del Meno: Metzner.

Langer, Claudia (1986). *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Küsters, Gerd-Walter (1988). *Kants Rechtsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessdelschaft.

Ludwig, Bernad (1988). *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*. Hamburgo: Meiner.

Pogge, Thomas W. (1988). «Kant's Theory of Justice», in *Kant-Studien*, 79, pp. 407-433.

Van der Linden, Harry (1988). *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett.

Yovel, Yirmiahu (1989). *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.

Mulholland, Leslie Arthur (1990). *Kant's System of Rights*. Nueva York: Columbia University Press.

Beiser, Frederick C. (1992). *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge: Harvard University Press.

Cavallar, Georg (1992). *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigefl Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Viena-Koln-Weimar: Böhlau.

Williams, Howard (ed. / 1992). *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Beiner, Ronald / Booth, William James (ed. / 1993). *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*. New Haven: Yale University Press.

Rose, Allen Duncan (1993). *Kant's Theory of Justice*. Ithaca: Cornell University Press.

Unruh, Peter (1993). *Die Herrschaft der Vernunft: zur Staatsphiloso-*

phie Immanuel Kants. Baden-Baden: Nomos-Verlag.

Kersting, Wolfgang (1994). *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

— Traducción parcial:

Kersting, Wolfgang (2001). *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*. Traducido del alemán por Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Maus, Ingeborg (1994). *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Brandt, Reinhard (1995). «Von Weltbürgerrecht», in Otfried Höffe (Hrsg.). *Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden*. Berlín: Akademie Verlag, pp. 133-148.

Gerhardt, Volker (1995). *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden»: eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessdelschaft.

Goyard-Fabre, Simone (1995). *La philosophie du droit de Kant*. París: J. Vrin.

Höffe, Otfried (1995). *Immanuel Kant, zum ewigen Frieden*. Berlín: Akademie-Verlag.

Terra Ribeiro, Ricardo (1995). *A política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminarias / FAPESP.

Bialas, Volker / Hässler, Hans-Jürgen (Hrsg. / 1996). *200 Jahre Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden»: Idee einer globalen Friedensordnung*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Crome, Erhard (Hrsg. / 1996). *Immanuel Kant und der internationale Frieden: das Friedensproblem nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*. Potsdam : Brandenburgische Landeszentrale für Politische Bildung.

Goyard-Fabre, Simone (1996). *La philosophie du droit de Kant*. París: J. Vrin.

Habermas, Jürgen (1996). «Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren», in Matthias Lutz-Bachmann / James Bohman (Hrsg.). *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problema einer neuen Weltordnung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 7-24.

Lutz-Bachmann, Matthias / Bohman, James (Hrsg. / 1996). *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Müller, Andreas (1996). *Das Verhältnis von rechtlicher Freiheit und sittlicher Autonomie in Kants «Metaphysik der Sitten»*. Fráncfort del Meno / Berlín / Berna / Nueva York / París / Viena: Lang.

Raulet, Gérard (1996). *Kant: Histoire et citoyenneté*. París: Presses Universitaires de France.

Schmidt, James (ed. / 1996). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press.

Rodríguez Aramayo, Roberto / Muguerza, Javier / Roldán, Concha (eds.) (1996). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos.

Nussbaum, Martha C. (1997). "Kant and Cosmopolitanism", en: Matthias Lutz Bachmann/James Bohmann (Eds.): Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan

Ideal. Cambridge (MA)/Londres: MIT, 1997.

Basta, Danilo / Wolf, Peter (1997). *Wider die Beliebigkeit: Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre nach zwei Jahrhunderten.* Belgrad: Goethe-Institut.

Brandt, Reinhard (1997). *Zu Kants politischer Philosophie.* Stuttgart: Steiner Verlag.

Hüning, Dieter / Tuschling, Burkhard (1998). *Recht, Staat und* Völkerrecht bei Immanuel Kant. *Marburger Tagung zu Kants ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre'.* Berlín: Duncker und Humblot.

Kneller, Jane / Axinn, Sidney (ed. / 1998). *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy.* Albany: State University of Nueva York Press.

Fleischacker, Samuel (1999). *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith.* Princeton: Princeton University Press.

Höffe, Otfried (Hrsg. / 1999). *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* Berlín: Akademie Verlag.

Landwehr, Götz (1999). *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit: zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft.* Gotinga; Vandenhoeck und Ruprecht.

Kaufman, Alexander (1999). *Welfare in the Kantian State.* Nueva York: Oxford University Press.

Rawls, John (1999). *The law of Peoples with, «The idea of public reason revisited».* Cambridge: Harvard University Press.

Flikschuh, Katrin (2000). *Kant and Modern Political Philosophy.* Nueva York / Cambridge: Cambridge University Press.

Hakel, Volker Marcus (2000). *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht.* Berlín: Duncker und Humblot.

Louden, Robert B. (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings.* Nueva York: Oxford University Press.

Zotta, Franco (2000). *Immanuel Kant, Legitimität und Recht: eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie.* Friburgo / Múnich: Alber.

Bartolomeo, Marcello de (cur. / 2001). *Filosofia. Dall'Illuminismo all'Idealismo.* Napoli: Atlas.

Brandt, Reinhard (2001). *Immanuel Kant: política, derecho y antropología.* Prologado por Gustavo Leyva. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Höffe, Otfried (2001). *«Königliche Völker»: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Losonsky, Michael (2001). *Enlightenment and Action from Descartes to Kant: Passionate Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cheneval, Francis (2002). *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung: über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne.* Basel: Schwabe.

Lutz-Bachmann, Matthias / Bohman, James (Hrsg. / 2002). *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Timmons, Mark (ed. / 2002). *Kant's Metaphysics of Morals: Interpre-*

tative Essays. Oxford: Oxford University Press.

Cattaneo, Mario Alessandro (2002). *Dignità umana e pace perpetua, Kant e la critica della política*. Padova: CEDAM.

Thiele, Ulrich (2003). *Repräsentation und Autonomieprinzip: Kants Demokratiekritik und ihre Hintergründe*. Berlín: Duncker und Humblot.

Williams, Howard (2003). *Kant's Critique of Hobbes*. Cardiff: University of Wales Press.

Peres, Daniel T. (2004). *Kant: Metafísica e Política*. Salvador: Edufba.

Basta, Danilo (Hrsg. / 2004). *Aktualität und Zukunft der Kantischen Philosophie*. Belgrad.

Easley, Eric S. (2004). *The War over Perpetual Peace: An Exploration into the History of a Foundational International Relations Text*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

Friedrich, Rainer (2004). *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Kersting, Wolfgang (2004). *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis.

Terra Ribeiro, Ricardo (2004). *Kant E O Direito*. Rio de Janeiro: Zahar.

Serrano, E. (2004). *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Barcelona: UAM / Anthropos.

Cattaneo, Mario Alessandro (cur. / 2005). *Kant e la Filosofia del Diritto: Colloquio Internazionale per il Bicentenario della Morte di Immanuel Kant (1804-2004), Treviso, 1° ottobre 2004*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Gerhardt, Volker (Hrsg. / 2005). *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Gierhake, Katrin (2005). *Begründung des Völkerstrafrechts auf der Grundlage der Kantischen Rechtslehre*. Berlín: Duncker und Humblot.

Unruh, Peter (2005). «Eigentum bei Kant», in Andreas Eckl und Bernad Ludwig (Hrsg.). *Was ist Eigentum?: philosophische Eigentumstheorien von Platon bis Habermas*. Múnich: Beck.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim (ed. / 2006). *Kant and Law*. Aldershot: Ashgate.

Timmermann, Jens (2007). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eberl, Oliver (2008). *Demokratie und Frieden : Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Marini, Giuliano (2007). *La filosofia cosmopolitica di Kant*. Roma: Laterza.

Orend, Brian (2008). «The Key to War: How «The Metaphysics of Morals» Unlocks Kant's Just War», in B. Sharon Byrd / *et alt. Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 16*. Berlín: Duncker und Humbolt.

Rohden, Valerio / Terra, Ricardo / Almeida, Guido Antônio de / Ruffing, Margit (Hrsg. / 2008). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 5*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Zarka, Yves Charles / Guibet Lafaye, Caroline (dir. / 2008). *Kant Cosmopolitique*. París: Editions de l'éclat.

Granja Castro, Dulce María / Leyva, Gustavo (eds.) (2009). *Cosmopolitismo, Globalización y De-*

mocracia. Barcelona – México: UAM - Anthropos Editorial.

Ameriks, Karl / Höffe, Otfried (ed. / 2009). *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Translated by Nicholas Walker. Nueva York: Cambridge University Press.

Merle, Jean-Christophe (2009). *German Idealism and the Concept of Punishment*: Cambridge: Cambridge University Press.

Ripstein, Arthur (2009). *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge / Londres: Harvard University Press.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim (ed. / 2010). *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Denis, Lara (ed. / 2010). *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brandt, Reinhard (2011). «Die einheitliche Naturgeschichte der Menschheit (Idee Achter Satz)», en: Otfried Höffe (Hrsg.). *Immanuel Kant – Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlín: Akademie Verlag.

Eberl, Oliver / Niesen, Peter (2011). *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre. Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen*. Berlín: Suhrkamp.

Ellis, Elizabeth (ed. / 2012). *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Kleingeld, Pauline (2012). *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fleischacker, Samuel (2013). *What is Enlightenment?* Nueva York: Routledge.

Horn, Christoph (2014). *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlín: Suhrkamp

Schäfer, Rainer (2014). *Was Freiheit zu Recht macht*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter.

Flikschuh, Katrin / Ypi, Lea (2014). *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Føllesdal, Andreas / Maliks, Reidar (ed. / 2014). *Kantian Theory and Human Rights*. Nueva York: Routledge.

Formosa, Paul / Goldman, Avery / Patrone, Tatiana (ed. / 2014). *Politics and Teleology in Kant*. Cardiff: University of Wales Press.

Maliks, Reidar (2014). *Kant's Politic in Context*. Nueva York: Oxford University Press.

Hruschka, Joachim (2015). *Kant und der Rechtsstaat und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik*. Friburgo / Múnich: Alber.

Faggion, Andrea / Sánchez Madrid, Nuria / Pinzani, Alessandro (ed. / 2016). *Kant and Social Policies*. Londres / Nueva York: Palgrave MacMillan.

Beade, Ileana (2017). *La Libertad y el Orden en la Filosofía Jurídica Kantiana*. Rosario: Fhumyar Ediciones.

Ormeño Karzulovic, Juan / Vatter, Miguel (ed. / 2017). *Forzados a ser libres: Kant y la Teoría Republicana del Derecho*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Höffe, Otfried (2018). «El Derecho Innato es Sólo Uno». ¿Tiene Kant una Filosofía de los Derechos Humanos?, en: Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepa-

nenko (eds.). *Los Rostros de la Razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. Vol. 2: Filosofía Moral, Política y del Derecho.* Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 192-206.

Krasnoff, Larry / Sánchez Madrid, Nuria / Satne, Paula (ed. / 2018). *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century.* Cardiff: University of Wales Press.

Sánchez Madrid, Nuria (ed.) (2018). *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia: Leer a Kant con Onora O'Neill.* Valencia: Tirant Humanidades.

Rodríguez Aramayo, Roberto (2018). *Kant. Entre la moral y la política.* Madrid: Alianza Editorial.

Rodríguez Aramayo, Roberto / Mendiola Mejía, Carlos (2019). *En busca de la comunidad ideal. Notas sobre cosmopolitismo.* Madrid: Guillermo Escolar Editor.

Reinhardt, Karoline (2019). *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants.* Múnich / Friburgo: Karl Alber.

Marey, Macarena (2021). *Voluntad Omnilateral y Finitud de la Tierra. Una Lectura de la Filosofía Política en Kant.* Buenos Aires: La Cebra.

Forst, Rainer (2021). *Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant.* Berlín: Suhrkamp.

Pinzani, A.; Caranti, L. (Eds.) (2022). *Kant and the Problem of Politics. Rethinking the Contemporary World.* Londres: Routledge.

Cubo Ugarte, Óscar / Herrero Olivera, Laura / Leyva, Gustavo (2022). *Dossier Derecho y sociedad en Kant. Lecturas contemporáneas de la 'Doctrina del Derecho'*, en: *Con-Textos Kantianos*. No. 15. Junio 2022, pp.89-259 (https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/642).

XI. Filosofía de la historia y antropología

Simmel, Georg (1923). *Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* Múnich / Leipzig: Duncker & Humblot.

Vlachos, Geõrgios K. (1962). *La Pensée Politique de Kant: Métaphysiques de l'Ordre et Dialectique du Progres.* París: Presses Universitaires de France.

Beck, Lewis White (ed. / 1963). *On History.* Indianapolis: H. W. Sams.

Weyand, Klaus (1963). *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung.* Colonia: Coloniaer Universitäts-Verlag.

Galston, William A. (1975). *Kant and the Problem of History.* Chicago / Londres: University of Chicago Press.

Baumgartner, Hans Michael (Hrsg. / 1976). *Seminar: Geschichte und Theorie.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Brandt, Reinhard (1980). *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht».* Hamburgo: Felix Meiner.

Yovel, Yirmiyahu (1980). *Kant and the Philosophy of History.* Princeton: Princeton University Press.

Buhr, Manfred (1982). *Zur Entwicklung des Denkens* über Geschichte

in der klassischen bürgerlichen Philosophie. Weimar.

Hannah, Arendt (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Marquard, Odo (1982). *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frakfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdé, Guy / Martin, Hervé / Balmand, Pascal (éd. / 1983). *Les Écoles Historiques*. París: Éditions du Seuil.

Booth, William J. (1986). *Interpreting the World: Kant's Philosophy of Hstory and Politics*. Toronto: University of Toronto Press.

Philonenko, Alexis (1986). *La Théorie Kantienne de l'Histoire*. París: J. Vrin.

Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hrsg. / 1987). *Kant-Forschungen. Band 1: Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. Hamburgo: Meiner.

Höffe, Otfried (1988). *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*. Stuttgart: Reclam.

Lutz-Bachmann, Matthias (1988). *Geschichte und Subjekt: zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*. Friburgo / Múnich: Alber.

Castillo, Monique (1990). *Kant et l'avenir de la Culture*. París: Presses Universitaires de France.

Kleingeld, Pauline (1995). *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Angehrn, Emil (1991). *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart / Berlín / Colonia: Kohlhammer.

Raulet, Gérard (1996). *Kant: Histoire et Citoyenneté*. París: Presses Universitaires de France.

Nagl-Docekal, Herta (Hrsg. / 1996). *Der Sinn des Historischen: geschichtsphilosophische Debatten*. Fráncfort del Meno : Fischer-Taschenbuch-Verlag.

Höffe, Otfried (1995). *Immanuel Kant, zum ewigen Frieden*. Berlín: Akademie-Verlag.

Turró, Salvi (1996). *Tránsito de la Naturaleza a la Historia en la Filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos.

Hinske, Norbert (Hrsg. / 1999). *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburgo: Felix Meiner.

Klemme, Heiner F. / Ludwig, Bernad / Pauen, Michael / Stark, Werner (Hrsg. / 1999). *Aufklärung und Interpretation: Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Louden, Robert (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Nueva York: Oxford University Press.

Zotta, Franco (2000). *Immanuel Kant, Legitimität und Recht: eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*. Friburgo / Múnich: Alber.

Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hrsg. / 2001). *Kant und die Berliner Aufklärung*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.

Höffe, Otfried (2001). *«Königliche Völker»: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp

Gerhardt, Volker (2002). *Immanuel Kant : Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam.

Gosepath, Stefan (Hrsg. / 2002). *Weltrepublik: Globalisierung und Demokratie*.Múnich: Beck.

Brandt, Reinhard (2003). *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants «Streit der Fakultäten»*. Berlín: Akademia-Verlag.

Jacobs, Brian / Kain, Patrick (ed. / 2003). *Essays on Kant's Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rohbeck, Johannes / Nagl-Docekal, Herta (Hrsg. / 2003). *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik: historische und systematische Studien.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft.

Nagl-Docekal, Herta / Langthaler, Rudolf (Hrsg. / 2004). *Recht - Geschichte - Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart.* Berlín: Akademie-Verlag.

Ameriks, Karl (2006). *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation.* Oxford: Clarendon Press.

Kleingeld, Pauline (ed.) / Kant, Immanuel (aut. / 2006). *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history.* Translated by David L. Colclasure. New Haven / Londres: Yale University Press.

Sommer, Andreas Urs (2006). *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant.* Basel: Schwabe.

Wilson, Holly L. (2006). *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance.* Albany: State University of Nueva York.

Brandt, Reinhard (2007). *Die Bestimmung des Menschen bei Kant.* Hamburgo: Felix Meiner.

Cassirer, Ernst (2007). *Kant and Rousseau* (1945), en: *Gesammelte Werke, Band 24: Aufsätze und kleine Schriften : (1941 - 1946).* Hamburgo: Meiner.

Rohden, Valerio / Terra, Ricardo / Almeida, Guido Antônio de / Ruffing, Margit (Hrsg. / 2008). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 5.* Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Geismann, Georg (2009). *Kant und kein Ende. Band 1: Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Klemme, Heiner F. (Hrsg. / 2009). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung.* Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Oksenberg, Rorty Amélie / Schmidt, James (ed. / 2009). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide.* Cambridge: Cambridge University Press.

Stolz, Violetta (2010). *Geschichtsphilosophie bei Kant und Reinhold.* Würzburg : Königshausen & Neumann.

Höffe, Otfried (Hrsg. / 2011). *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlín: Akademie Verlag.

Hübner, Dietmar (2011). *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant - Fichte - Schelling – Hegel.* Stuttgart: Kohlhammer.

Muglioni, Jean-Michel (2011). *La Philosophie de l'Histoire de Kant: la Reponse de Kant a la Question: qu'est-ce que l'homme?* París: Hermann Editeurs.

Shell, Susan Meld / Velkley, Richard (ed. / 2012). *Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bacin, Stefano / Ferrarin, Alfredo / La Rocca, Claudio / Ruffing, Margit (Hrsg. / 2013). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.

Cohen, Alix, ed. (2014). *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoesch, Matthias (2014). *Vernunft und Vorsehung: säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosphie*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.

Sánchez Madrid, Nuria (2018). *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. Madrid / Buenos Aires: La Cebra.

Fernández, José Luis (2019). *Kant's Proleptic Philosophy of History. The World Well-Hoped*. Philadelphia: Dissetation.

Mendiola Mejía, Carlos / Sánchez Madrid, Nuria (Eds.) (2021). *Ensayos sobre la antropología de Immanuel Kant*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

XII. Filosofía de la religión

Schweitzer, Albert (1899). *Die Religionsphilosophie Kants: von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Leipzig / Tubinga: J. C. B. Mohr.

Troeltsch, E. (1904). «Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte», in *Kant-Studien, 9,* pp. 21-154.

Borkowski, Heinrich (1937). *Die Bibel Immanuel Kants*. Königsberg: Gräfe und Unzer.

Bohatec, Josef (1938). *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*. Hamburgo: Hoffmann und Campe.

Schultz, Werner (1960). *Kant als Philosoph des Protestantismus*. Hamburgo-Bergstedt: Reich.

Silver, J. R. (1960). «The Etical Significance of Kant's Religion», in Immanuel Kant. *Religion within the Limits of Mere Reason Alone*. Translated by M. Greene y H. H. Hudson. Nueva York: Harper.

Bruch, Jean-Louis (1968). *La Philosophie Religieuse de Kant*. Aubier: Montaigne.

Wood, Allen (1970). *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press.

Reboul, Olivier (1971). *Kant et le Problème du Mal*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

Despland, Michel (1973). *Kant on History and Religion*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Herrero, Francisco Javier (1975). *Religión e Historia en Kant*. Madrid: Gredos.

Cortina Orts, Adela (1981). *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Heintel, Peter (Hrsg. / 1981). *Zur Kantforschung der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gómez Caffarena, José (1983). *El Teísmo Moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Aviau de Ternay, Henri d' (1986). *Traces Bibliques dans la Loi Morale chez Kant*. París: Beauchesne.

Rovira, Rogelio (1986). *Teología Ética sobre la Fundamentación* y Construcción de una Teología Recional según los Principios del Idealismo Trascendntal de Kant. Madrid: Encuentro.

Dotti, Jorge Eugenio (Hrsg. / 1988). *Kant in der Hispanidad.* Berna / Fráncfort del Meno / Nueva York / París: Lang.

Reardon, Bernaard M. G. (1988). *Kant as Philosophical Theologian.* Totowa: Barnes & Noble Books.

Schulte, Christoph (1988). *Radikal böse: die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche.* Múnich: Fink.

Sala, Giovanni (1989). *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants.* Berlín: de Gruyter.

Michalson, Gordon E. (1990). *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wimmer, Reiner (1990). *Kants kritische Religionsphilosophie.* Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter.

Azouvi, François / Dominique, Bourel (1991). *De Königsberg à Paris: La réception de Kant en France (1788-1804).* París: J. Vrin.

Rossi, Philip J. / Wreen, Michael (ed. / 1991). *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered.* Bloomington: Inidiana University Press.

Ricken, Friedo / Baumgartner, Hans Michael (Hrsg. / 1992). *Kant über Religion.* Stuttgart / Berlín / Colonia: Kohlhammer.

Granja Castro, Dulce María (coord. / 1994). *Kant: De la Crítica a la Filosofía de la Religión.* Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.

Guillaume, Anne-Marie (1995). *Mal, Mesonge et Mauvaise Foi. Une Lecture de Kant.* Namur: Presses Universitaires de Namur.

Fackenheim, Emil L. (1996). *The God within: Kant, Schelling, and Historicity.* Toronto: University of Toronto Press.

Stangneth, Bettina (2000). *Kultur der Aufrichtigkeit: zum systematischen Ort von Kants «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft».* Würzburg : Königshausen und Neumann.

Winter, Aloysius (2000). *Der andere Kant: zur philosophischen Theologie Immanuel Kants.* Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms.

Ferretti, Giovanni (2001). *Ontologie et Théologie chez Kant.* París: Editions du Cerf.

Granja Castro, Dulce María (2001). *El Neokantismo en México.* México: México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Odero, José Miguel (2002). *La Fe en Kant.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

Fischer, Norbert (Hrsg. / 2004). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie.* Hamburgo: Felix Meiner.

Nagl-Docekal, Herta / Langthaler, Rudolf (Hrsg. / 2004). *Recht - Geschichte - Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart.* Berlín: Akademie-Verlag.

Palacios, Juan Miguel (2004). *El Pensamiento en la Acción*: Estudios sobre Kant. Madrid: Caparrós.

Thiede, Werner (Hrsg. / 2004). *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie.* Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht.

Di Giovanni, George (2005). *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774-*

1800. Cambridge: Cambridge University Press.
Essen, Georg (Hrsg. / 2005). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft.
Fischer, Norbert (Hrsg. / 2005). *Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Friburgo im Breisgau / Basel / Viena: Herder.
Blanke, Tobias (2006). *Das Böse in der politischen Theorie: die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen*. Bielefeld: Transcript.
Firestone, Chris L. / Palmquist, Stephen R. (ed. / 2006). *Kant and the New Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
Lema-Hincapié, Andrés (2006). *Kant y la Biblia: Principios Kantianos de Exégesis Bíblica*. México / Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana / Anthropos.
Firestone, Chris L. / Wolterstorff, Nicholas (2008). *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
Fischer, Norbert / Forschner, Maximiliam (Hrsg. / 2010). *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Friburgo im Breisgau / Basel / Viena: Herder.
Granja Castro, Dulce María (2010). *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.
Höffe, Otfried (Hrsg. / 2010). *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlín. Akademie Verlag.
Payne, Charlton / Thorpe, Lucas (ed. / 2010). *Kant and the Concept of Comunnity*. Rochester: University of Rochester Press.
Dörflinger, Bernad / Kruck, Günter (Hrsg. / 2012). *Worauf Vernunft hinaussieht: Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*. Hildesheim / Zürich / Nueva York: Olms.
Hoesch, Matthias (2014). *Vernunft und Vorsehung: säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosphie*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.
Pasternack, Lawrence R. (2014). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on «Religion within the Boundaries of Mere Reason»*. Londres: Routledge, Taylor & Francis Group.
Langthaler, Rudolf (2018). *Kant über den Glauben und die «Selbsterhaltung der Vernunft»: sein Weg von der «Kritik» zur «eigentlichen Metaphysik«- und darüber hinaus*. Friburgo / Múnich: Karl Alber.
Rodríguez Duplá, Leonardo (2019). *El Mal y la Gracia: La Religión Natural de Kant*. Barcelona: Herder.
Rovira, Rogelio (2021). *Kant y el Cristianismo*. Barcelona: Herder.

XIII. Influencia de Kant

Willmann, Otto (1894/96/97). *Geschichte des Idealismus, 3 Bände*. Braunschweig: Vieweg.
Verra, Valerio (1957). *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*. Torino: Edizione di Filosofía.
Hartmann, Nicolai (1960). *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.
Taminiaux, Jacques (1967). *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs*

dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bubner, Rüdiger (1978). *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Band 6: Deutscher Idealismus.* Stuttgart: Reclam.

Ollig, Hans-Ludwig (1979). *Der Neukantianismus.* Stuttgart: Metzler.

Jamme, Christoph (Hrsg. / 1981). *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und* Hölderlin. Stuttgart: Klett-Cotta.

Henrich, Dieter (1982). *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie.* Stuttgart: Reclam.

Köhnke, Klaus Christian (1986). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus.* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Holzhey, Helmut (1986). *Cohen und Natorp.* 2 Bände (Band 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der ,Marburger Schule' als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens.* Band 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre – Briefe der Marburger – Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule).* Basel: Schwabe Verlag.

Jamme, Christoph / Kurz, Gerhard (Hrsg. / 1988). *Idealismus und Aufklärung: Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Frank, Manfred (1989). *Einführung in die f*rühromantische Ästhetik: Vorlesungen. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Häußer, Hans-Dieter (1989): *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus.* Bonn: Bouvier.

Fulda, Hans Friedrich (Hrsg. / 1990). *Hegel und die «Kritik der Urteilskraft».* Stuttgart: Klett-Cotta.

Coffa, J. Alberto (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap—To the Vienna Station.* Londres / Nueva York: Cambridge University Press, 1991.

Henrich, Dieter (1991). *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 - 1795).* Stuttgart: Klett-Cotta.

Horstmann, Rolf-Peter (1991). *Die Grenzen der Vernunft: eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus.* Fráncfort del Meno: Hain.

Solomon, Robert C. / Higgins, Kathleen M. (ed. / 1993). *The Age of German Idealism.* Londres: Routledge.

Williams, Terence Charles (1993). *Kant's Philosophy of Language, Chomskyan Linguistics and Its Kantian Roots.* USA: E. Mellen Press.

Strack, Friedrich (Hrsg. / 1994). *Evolution des Geistes: Jena um 1800: Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte.* Stuttgart: Klett-Cota.

Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.) (1994). *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme.* Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

Bubner, Rüdiger (1995). *Innovationen des Idealismus*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stolzenberg, Jürgen (1995). *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Herman Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Vandenhoeck & Ruprecht: Gotinga.

Pascher, Manfred (1997). *Einführung in den Neukantianismus: Kontext, Grundpositionen, praktische Philosophie*. Múnich: Wilhelm Fink.

Frank, Mafred (1997). *«Unendliche Annäherung»: die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Vetö, Miklós (1998). *De Kant a Schelling: Les Deux Voies de l'Idealisme Allemand*. Grenoble: J. Millon.

Ameriks, Karl (2000). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambrdige / Nueva York: Cambrdige University Press.

Cicovacki, P. (Ed.). (2000). *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck (NED-New edition)*. Rochester, NY: University of Rochester Press.

Bourgeois, Bernaard (2000). *L'idéalisme allemand: alternatives et progrès*. París: Vrin.

Hanna, Robert (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon - Oxford University Press.

Beiser, Frederick C. (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press.

Pinkard, Terry P. (2002). *German Philosophy, 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Henrich, Dieter (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.

Schröpfer, Horst (2003). *Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosopie*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog.

Heidemann, Dietmar H. / Engelhard, Kristina (Hrsg. / 2004). *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.

Henrich, Dieter (2004). *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tubinga - Jena (1790 - 1794)*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Pippin, Robert B. (2005). *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg. / 2005). *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Villacañas, José Luis (ed. / 2006). *Kant en España: el Neokantismo en el Siglo XIX*. Madrid: Verbum.

Dudley, Will (2007). *Understanding German Idealism*. Stocksfield: Acumen.

Frank, Manfred (2007). *Auswege aus dem deutschen Idealismus*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Hammer, Espen (2007). *German Idealism. Contemporary Perspectives*. Londres: Routledge.

Henrich, Dieter (2007). *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgessellschaft.

Heinz, Marion / Krijnen, Christian (Hrsg.) (2007). *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?. Studien und Materialien zum Neukantianismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Krijnen, Christian (2008). *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie.* Würzburg: Königshausen und Neumann.

Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo (2010). *Kant e o Kantismo.* São Paulo: Editora Bresilense.

Förster, Eckart (2011). *Die 25 Jahre der Philosophie: eine systematische Rekonstruktion.* Fráncfort del Meno: Klostermann.

Jaeschke, Walter / Arndt, Andreas (2012). *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845.* Múnich: Beck.

Sandkühler, Hans Jörg (2013). *Idealismus in praktischer Absicht: Studien zu Kant, Schelling und Hegel.* Fráncfort del Meno: Lang.

Jaeschke, Walter / Arndt, Andreas (2013). *Geschichte der Philosophie Bd. 9/2. Die Philosophie der Neuzeit 3. Klassische Deutsche Philosophie von Fichte bis Hegel.* Múnich: Beck.

Düsing, Klaus (2013). *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung. Untersuchungen zur kritischen Philosophie in Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Metaphysik.* Hildesheim/Zürich/Nueva York: Georg Olms.

Altman, Matthew C. (2014). *The Palgrave Handbook of German Idealism.* Nueva York: Palgrave Macmillan.

Sandkühler, Hans Jörg / Kervegan, Jean- François (coord. / 2015). *Le Manuel de l'idéalisme allemand.* París: Éditions du Cerf.

de Warren, Nicolas / Staiti, Andrea (Hrsg.) (2015). *New approaches to Neo-Kantianism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Hiltscher, Reinhard (2016). *Einführung in die Philosophie des deutschen Idealismus.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Danz, Christian / Stolzenberg, Jürgen / Waibel, Violetta (Hrsg.) (2018). *Systembegriffe nach 1800-1809. Systeme in Bewegung : System der Vernunft - Kant und der Deutsche Idealismus.* 5. Bde. Hamburgo: Felix Meiner.

Henrich, Dieter (2019). *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken.* Fráncfort del Meno: Klostermann.

Verra, Valerio (2019). *L'idealismo tedesco.* Napoli: Orthotes.

Sevilla, Sergio / Conill, Jesús (eds.) (2020). *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Baiasu, Sorin / Vanzo, Alberto (2020). *Kant and the Continental Tradition. Sensibility, Nature, and Religion.* Nueva York: Routledge.

Vieweg, Klaus (2021). *Kant und der Deutsche Idealismus. Ein Handbuch.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gloy, Karen (2021). *Die Philosophie des deutschen Idealismus: eine Einführung.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Gerhardt, Volker / Weber, Matthias / Schepelmann, Maja (2022). Immanuel Kant 1724–2024: *Ein europäischer Denker.* Berlín: De Gruyter Oldenbourg.

XIV. REVISTAS[3]

Kant-Studien: https://www.degruyter.com/journal/key/kant/html

Se trata de la más antigua de las revistas dedicadas al pensamiento de Kant. Fundada en 1896 por Hans Vaihinger, esta revista publica artículos, ensayos y reseñas que se ocupan de la filosofía de Kant en términos tanto históricos como sistemáticos. Esta revista tiene una periodicidad trimestral. Su redacción se encuentra localizada en la *Kant-Forschungsstelle* de la Universität Maguncia.

Studi Kantiani: http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=29&h=460&w=300

Fundada en 1988 esta revista está dedicada al estudio del pensamiento de Kant y a promover la investigación sobre su obra en múltiples direcciones.

Kantian Review: https://www.cambridge.org/core/journals/kantian-review

Fundada en 1997 por Graham Bird, esta revista publica artículos y reseñas relacionados con la obra de Kant en diversos planos y disciplinas: epistemología, metafísica, filosofía de la ciencia, filosofía moral y política, filosofía de la religión, estética y teleología.

Studia Kantiana: http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk

Revista editada por la *Sociedade Kant Brasileira* y fundada en 1998 por Ricardo Terra, Valério Rohden, Željko Loparić y José Henrique Santos, con el propósito de difundir los estudios sobre Kant en lengua portuguesa.

Kant Yearbook: https://www.degruyter.com/journal/key/kantyb/html

Publicada desde 2009, esta revista anual presenta artículos sobre la filosofía de Kant de carácter tanto histórico como sistemático, buscando impulsar la investigación original en torno al pensamiento de este filósofo en el plano internacional.

Estudos Kantianos: https://www.marilia.unesp.br/#!/departamentos/dfil/cpek/revista-estudos-kantianos/

Revista semestral publicada por el *Centro de Pesquisas e Estudos Kantianos «Valerio Rohden»* y dedicada al análisis e interpretación de los escritos de Kant, a la recepción de su filosofía y a los debates en torno a ella.

Con-Textos Kantianos: https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista

Publicada por vez primera en 2014, esta revista tiene una periodicidad semestral y se propone promover y difundir el estudio de la filosofía de Kant. Además, ella edita los *CTK E-Books* donde aparecen interpretaciones del pensamiento de Kant, estudios sobre diversos aspectos de la filosofía de este

3 Se colocan en orden cronológico de fundación.

autor, al igual que ediciones críticas de obras kantianas en diversas lenguas, estudios monográficos sobre diversos aspectos del pensamiento de Kant (https://ctkebooks.net/).

***Revista de Estudios Kantianos* (*REK*)**: https://www.sekle.org/revista/
Se trata de la revista de la *Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)* cuyo primer número apareció en 2016. La *REK* es una publicación semestral animada por el propósito de promover, difundir y analizar críticamente el pensamiento de Kant tanto en términos históricos y sistemáticos. La revista edita, además, los *Cuadernos Kantianos* en los que se publican monografías y compilaciones destacadas por su aporte a los estudios de la filosofía crítica de Kant (http://www.sekle.org/cuadernos-kantianos/).

XV. Asociaciones y sociedades kantianas

Kant Gesellschaft: http://www.kant-gesellschaft.de/
La *Kant-Gesellschaft* fue fundada por Hans Vaihinger en Halle (1904), conmemorando el centenario luctuoso de Kant. En el marco de su primera Asamblea, que tuvo lugar el 22 de abril de 1904, se formuló como objetivo de esta sociedad la promoción y difusión del estudio de la filosofía kantiana. Para ello, se apoyó a la revista *Kant-Studien,* fundada en 1896 por iniciativa del propio Hans Vaihinger.

North American Kant Society: https://northamericankantsociety.org/
The North American Kant Society (NAKS) fue fundada en 1985, durante el Sixth International Kant Congress que tuvo lugar en la Pennsylvania State University. El propósito de esta sociedad era impulsar el estudio del pensamiento de Kant dentro de una variedad de tradiciones y disciplinas a través de diferentes actividades.

Société d'Etudes Kantiennes de Langue Française: https://www.facebook.com/etudeskantiennes/
Esta sociedad fue fundada en 1988 con el fin de promover el estudio de Kant y de desarrollar el conocimiento de su filosofía en Francia y en el extranjero.

Sociedade Kant Brasileira: www.sociedadekant.org
Fue fundada el 4 de julio de 1989 con el propósito de promover los estudios kantianos en Brasil. Para ello, buscó agrupar a todos los investigadores que tenían algún interés en la obra de Kant. Dentro de sus actividades se encuentran la organización de seminarios, encuentros y congresos sobre la filosofía de Kant. Esta sociedad publica, además, una revista académica cuatrimestral *Studia Kantiana.*

Società Italiana di Studi Kantiani: https://www.studikant.it/
Esta sociedad fue establecida en junio de 1990 por iniciativa de Franco Bianco, Emilio Garroni y Silvestro Marcuccicon; cuyo objetivo planteó promover el estudio del pensamiento de Kant, del desarrollo del kantianismo y

de favorecer el intercambio de los estudiosos italianos sobre el filósofo de Königsberg con otros investigadores fuera de Italia.

UK Kant Society: https://www.ukks.co.uk/
Esta sociedad fue fundada en 1994 por Graham Bird con el propósito de establecer un foro para intercambiar ideas e interpretaciones sobre la filosofía de Kant, promover la investigación y análisis sobre la significación histórica de su filosofía, contenido e influencia sobre el pensamiento filosófico contemporáneo, organizar eventos para tal fin y propiciar el intercambio con otras sociedades u asociaciones con objetivos similares.

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE): http://www.sekle.org/
Esta sociedad fue fundada el 22 de octubre del 2010 con el triple objetivo de: a) Ser un ámbito de encuentro abierto a todos los países y personas de habla hispana; b) Fomentar el estudio de la filosofía de Kant, de su época, de sus antecedentes y de su influjo posterior, así como de los temas relacionados con su pensamiento, su método filosófico y su posible desarrollo y apropiación actuales. Para ello organizará encuentros en forma de cursos, seminarios, conferencias, jornadas y congresos, y propiciará la realización de publicaciones y, finalmente, c) Favorecer el desarrollo de una red de contactos y colaboración con otras sociedades e instituciones interesadas en estos temas. Para alcanzar esos objetivos la SEKLE organiza Congresos periódicos, edita una revista académica semestral, la *Revista de Estudios Kantianos*, convoca periódicamente a un *Premio Kant para jóvenes investigadores e investigadoras en Lengua Española* y apoya la formación y fortalecimiento de *Grupos de Estudios Kantianos.*

Listado de autore(a)s

Marcia W. Baron	mbaron@indiana.edu
Ileana P. Beade	ileanabeade@yahoo.com.ar
Reinhard Brandt	brandt2@staff.uni-marburg.de
Mario Caimi	mcaimi3@yahoo.com
Jesús Conill	Jesus.Conill@uv.es
Bernd Dörflinger	doerflin@uni-trier.de
Vicente Durán Casas	vduran@javeriana.edu.co
Eckart Förster	eckart.forster@jhu.edu
Dulce María Granja	granjacastro@hotmail.com
Thomas Sören Hoffmann	Thomas.Hoffmann@fernuni-hagen.de
Luis Eduardo Hoyos	lehoyos@gmail.com
Claudia Jáuregui	claujaure@yahoo.com.ar
Efraín Lazos	efrainlazos@gmail.com
Gustavo Leyva	g.leyvm@gmail.com
Matthias Lutz-Bachmann	Lutz-Bachmann@em.uni-frankfurt.de
Eduardo Molina	emolina@uahurtado.cl
Julia Muñoz	vmj36@hotmail.com
Pablo Oyarzun	oyarzun.pablo@gmail.com
Álvaro Peláez Cedrés	alvpelaez@hotmail.com
Faviola Rivera Castro	faviolarivera@gmail.com
Jacinto Rivera de Rosales (†)	
Rogelio Rovira	rrovira@filos.ucm.es
Nuria Sánchez Madrid	nuriasma@ucm.es
Manuel Sánchez Rodríguez	msr@go.ugr.es
Gonzalo Serrano	gserranoe@unal.edu.co
Pedro Stepanenko	pedrostepanenko@gmail.com
Pedro Jesús Teruel	pedro.teruel@uv.es
María Jesús Vázquez Lobeiras	mxv.lobeiras@usc.es